



Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis
Département de Philosophie

M2 RECHERCHE ET PROFESSIONNEL
Domaines : Arts / Sciences humaines et sociales
Mention : Philosophie et critiques contemporaines de la culture

De la nature des choses singulières chez Spinoza

M. Jack Stetter

Mémoire rédigé sous la Direction de M. le Professeur Charles RAMOND

Ce Mémoire de notre Master 2, pour lequel nous avons reçu la Mention « Très Bien », a été soutenu en Septembre 2012 devant un jury composé des Professeurs Charles RAMOND et Pierre CASSOU-NOGUES.

Note au lecteur :

Nous voilà en 2016. Depuis l'écriture de ce texte, nous avons abandonné la majorité de ses conclusions. De même, nous croyons que nous maîtrisons mieux à présent la langue de Molière. En somme, son utilité est assez restreinte. Ce n'est que dans la mesure où nous critiquons ici d'une façon particulièrement pointilleuse une littérature secondaire spinoziste "classique" (Gueroult, Alquié, Matheron), que l'ouvrage maintient, à nos yeux au moins, sa valeur scientifique.

– *Quò magis res singulares intelligimus,
eò magis Deum intelligimus.*

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'objet de notre étude exige que notre travail se divise en deux parties. Chacune analyse un trait spécifique de cette problématique plutôt vaste, à savoir : la nature des choses singulières chez Spinoza. D'abord, nous examinons comment, dans la Première Partie de *l'Éthique*, en partant de la connaissance de Dieu on établit la nature des choses singulières à la lumière de cette connaissance de Dieu. Ensuite, nous examinons ce qui constitue l'être spécifique de ces choses singulières ; spécifiquement, nous analysons les concepts spinozistes d'essence et d'existence. C'est-à-dire que notre travail s'effectue en deux moments plus ou moins distincts. En revanche, le second n'est pas totalement compréhensible dans l'absence du premier, car il s'établit dans le sillage de ce que nous apprenons de Dieu et des choses dans ce premier. La première partie examine le rapport de Dieu, une chose infiniment infinie, et les choses singulières (finies). On verra comment Spinoza constitue pas à pas, en Dieu, une réalité irréductible des choses singulières, et au gré de cette lecture, on constatera que plusieurs des positions fondamentales de Spinoza résultent de son effort de comprendre la nature de ce chemin qui mène de l'infini au fini. En un mot, notre souci principal réside dans notre effort de voir comment l'infinité de Dieu ne rend pas irréaliste toute chose singulière. Notre seconde partie part de l'idée (établie lors du travail de la première partie) que les choses singulières sont produites telle que leurs essences se distinguent de leurs existences. Notre souci est ici double : établir ce en quoi consiste une telle essence et une telle existence, mais aussi, établir comment et à quel prix la chose singulière peut avoir en un seul et même instant une essence et une existence.

Ce découpage n'est pas fait au hasard ; au contraire, c'est *l'Éthique* même si qui l'exige. En effet, ce livre recèle deux aspects constitutifs quant à sa façon de progresser, puisqu'il est à la fois linéaire et semble aller en reculant. Telle est la nature de sa méthode mathématique de philosopher : chaque pas en avant doit s'établir comme absolument démontré et donc vrai, tandis que chaque pas à suivre fait appel à ce(s) pas précédent(s) pour se démontrer comme vrai. On a donc l'impression de progresser à condition de

retourner continuellement vers le début. Néanmoins, la Première Partie de l'*Éthique* profite d'une sorte d'autonomie dont les autres ne peuvent pas par définition, puisqu'elles dépendent toutes de cette Première Partie. En tenant compte de ce fait, nous travaillons la Première Partie dans un état d'isolation ; ainsi, nous examinons les choses singulières uniquement dans leur rapport immédiat à Dieu conçu absolument. En revanche, nous prenons plus de liberté dans notre seconde partie pour établir l'être spécifique des choses singulières. Notre seul regret est de ne pas travailler plus dans ce texte l'apport *pratique* de l'*Éthique*. Ce livre prétend nous fournir un savoir pour vivre, une connaissance de ce en quoi consiste notre vrai bonheur, d'où son titre. C'est à la lumière de cette pratique que l'étude de Spinoza des affects s'avère effectivement compréhensible. Pourtant, l'intérêt de notre problème est fondamental, car faute de comprendre ce qu'est une chose singulière, on ne comprendrait jamais comment améliorer ce que nous connaissons le mieux : nous mêmes. En effet, Spinoza a cela d'exceptionnel, qu'il part d'une connaissance de l'éternité et de l'infini pour ensuite retrouver ces deux au sein de nos vies quotidiennes. Et à la limite, nous dirions que notre travail ouvre la porte vers le salut spinoziste, puisque, si l'on ne comprenait pas les choses singulières, telles qu'elles se rapprochent à Dieu et telles qu'elles sont ainsi faites eu égard à leurs essences et existences, on ne comprendrait jamais ni comment ni pourquoi cette *éthique*, lors de son épanouissement final, nous fait retrouver ce que l'on n'a jamais vraiment perdu. Or nous n'avons voulu constater que quelques traits de cette grande démarche sous deux angles spécifiques : comment les choses singulières peuvent être réellement réelles, quoiqu'elles soient et se conçoivent dans une chose infinie et sans parties ; et, comment les choses singulières sont des choses intégralement *singulières*, si leurs essences se distinguent foncièrement de leurs existences.

Nous incluons dans chaque partie de ce travail une introduction distincte qui vise à élucider la problématique centrale de chacune. Le lecteur est prié donc d'aller en avant en ne connaissant que ces quelques repères, car deux cartes seront offertes pour son voyage dans la suite.

PREMIÈRE PARTIE :
DE LA NATURE DE DIEU AUX CHOSES
SINGULIÈRES

INTRODUCTION : Du rapport de l'infiniment infini et du fini

Voilà un fait loin d'être inintéressant : qu'avec son *Éthique* Spinoza examine d'abord la nature de Dieu avant de procéder à l'examen des « choses singulières ». Il nous semble que nul ne peut lire ce texte sans être happé ou presque par cela, bien que rien ne garantisse que la force de cette première impression ne durera avec le temps. De toute façon, Spinoza y avance une de ses premières thèses : que la connaissance du divin se situe *avant* la connaissance du mondain. De coup, non seulement est-ce qu'on s'est arraché tout brusquement au vécu, mais, de surcroît, on est censé plonger droitement dans le principe de tout. Qui plus est, la vieille opposition du Savoir et de l'Être se trouve ainsi supprimée au préalable : nous suivons la procession même des êtres, allant de *cause à effet* ; notre savoir apprendra après-coup à s'y reconnaître, car il saura qu'il opère, « parallèlement » aux choses *extra intellectum*, en partant des causes, en recherchant des effets.

L'effort spinoziste qui consiste ainsi à faire mouvoir la pensée d'une façon fidèle au mouvement même du réel, et qui nous oblige à commencer « en amont », cet effort s'explique avant tout par le fait que Spinoza cherche à nous livrer notre salut le temps de notre vie, et cela de façon mathématique. Tel est le but de la doctrine : conduire le lecteur « comme par la main » à son bonheur suprême. Comme dit Pautrat, ce main, évidemment généreux, est de fer. En effet, l'*Éthique* est mathématique parce qu'elle « procède à l'acquisition des vérités par voie strictement démonstrative et indubitable, si bien que les théorèmes sont, soit vraiment démontrés, donc vrais, soit réfutables, ou mal démontrés,

donc faux ».¹ C'est-à-dire que le premier moment du texte est véritablement décisif pour tout ce qui s'ensuit, car aucune démonstration ne se comprendra que grâce à la compréhension de ses premières lignes. Autrement dit, que nous éprouvons notre union avec la totalité des choses, et que nous pouvons, en comprenant ceci, passer à la pleine floraison de notre être, tout cela tient à l'idée mathématique que nous formons de Dieu, puisque c'est d'après ce principe seul qu'on est censé déduire la nature de tout. C'est donc parce que *l'Éthique* veut nous mettre dans un plus intime contact intellectuel avec Dieu que nous sommes immédiatement confrontés à son idée au moment de notre entrée dans le texte. Ici, tout, absolument tout, dépend de cette idée unique entre toutes.

Pourtant, une fois qu'il a mis-en-avant la primauté presque écrasante de l'idée de Dieu, « absolument infini »², Spinoza s'est plus ou moins condamné à se heurter à la problématique qui est la nôtre : car, demandons-nous, pourquoi une chose qui se suffit pleinement – une chose achevée, parfaitement déliée d'autrui, bref, une « *unité* »³ simple –, s'exprimerait-elle comme une *totalité* constituée par de choses réellement distinctes, « finies »⁴, *mais* connaissables, dotées tous d'essences éternelles ? Bref, pour que le spinozisme soit une philosophie des choses singulières, où la connaissance que nous formons des essences singulières sera le véhicule de notre salut *propre, individuel et personnel*⁵, il faut que ce « soleil blanc de la Substance »⁶ se diffracte dans un tel prisme de

¹ Avertissement à la traduction de *l'Éthique* de Bernard Pautrat (éd. du Seuil, Paris, 2010). Nous nous

² I déf. 6, ex. : « ... ce qui est absolument infini, appartient à son essence tout ce qui exprime <exprimit> une essence et n'enveloppe <involvit> pas de négation. »

³ En effet, dire que Dieu est « unique » revient à « parler improprement de lui », puisque (L 50) « nous ne concevons en effet les choses comme existant en un certain nombre d'exemplaires qu'après les avoir ramenées à un genre commun. Qui tient en main par exemple un sou et un écu, ne pense pas au nombre deux s'il ne range le sou et l'écu sous une même dénomination, celle de pièce de monnaie. Alors seulement il pourra dire qu'il a deux pièces de monnaie, l'écu et le sou étant tous deux dénoté pas ce terme. De la suit manifestement qu'une chose ne peut être dire seule et unique avant qu'on en ait conçu quelque autre ayant même définition (comme on dit) de la première. »

⁴ I déf. 2 : « Est dite finie en son genre, la chose qui peut être bornée <terminari> par une autre de même nature. »

⁵ V 24 : « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu » <Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus> – et sq.

forces singulières.

Un mot sur l'immanentisme de la philosophie de Spinoza peut éclairer notre lecteur quant à l'intérêt scientifique de notre problématique. En effet, il est devenu plus ou moins courant de dire que Spinoza est un philosophe de l'immanence, car, pour Spinoza, Dieu ou la Nature est « immanent » à ses effets⁷. L'idée de la création serait une folie (la plus néfaste) philosophique, puisqu'aussitôt posée l'essence de Dieu, toute autre chose « possible » devient aussitôt réelle. C'est démontrable⁸, sinon tout simplement par ce fait-ci : croire qu'une chose éternelle agit selon une nécessité qui n'est pas éternelle, c'est croire qu'une chose agit de façon contraire à sa nature même, c'est-à-dire, c'est croire à l'existence d'une chose contradictoire ou un « triangle rond ». En ce sens donc, aucune chose ne fût « créé », car rien ne se donne en dessous ni de la Nature infinie, ni de la manifestation nécessaire de celle-ci. En un mot, rien n'est antérieur à la production éternelle de tout, et tout est éternellement immanent à tout. C'est la raison pour laquelle la tâche par excellence de la Raison chez Spinoza est de nous faire contempler les choses *sub quadam specie aeternitatis*, « sous un certain aspect d'éternité ». En effet, la Raison part *ipso facto* de ce principe que les choses ne sont pas des faits bruts mais ont des causes, donc qu'on peut connaître la (ou les) raison(s) pour une chose donnée ; ceci dit, c'est, selon Spinoza, en voulant vraiment comprendre une chose qu'on aboutit à comprendre aussitôt ce principe éternel qui fait que tout est causé nécessairement et éternellement. « L'immanentisme » de Spinoza donc est *aussi* la raison fondamentale pour laquelle l'*Éthique* est écrite de manière géométrique : elle « démontre » ses positions théoriques, et elle les contemple sous leur aspect *éternellement* nécessaire, ou vrai. Enfin, « l'immanentisme spinoziste [...] tend par nature à l'univocité de l'être (de telle sorte que

⁶ L'expression vient de Romain Roland, *L'éclair de Spinoza*.

⁷ I 18 : « Dieu est de toutes choses cause immanente, et non transitive » <*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.*>

⁸ On le verra plusieurs fois, mais surtout lors de notre étude de l'idée de « cause de soi ».

l'être de Dieu ne diffère en rien de celui des choses singulières finies) »⁹ : Dieu, les choses, *tout* est l'expression d'un seul énoncé nécessaire, tout est déduit de et inclut dans un seul définition mathématique. Encore faut-il souligner à quel point c'est une chose particulière au spinozisme que la théorie de l'homme, la théorie des affects, la théorie politique, etc., bref, tout ce qu'on rattache à la vie vécue et à son amendement – ce que Spinoza nomme une *éthique* – soit d'emblée situé sur ce fondement-ci : la connaissance de Dieu conçu « absolument »¹⁰, « totalement », « sans restriction », et « dans la mesure où il jouit d'une perfection infinie ».

L'immanentisme de Spinoza soulève quelques problèmes, si l'on veut (comme semble vouloir Spinoza) soutenir que les choses singulières en tant que telles sont réelles. En effet, Dieu, conçu absolument, ne saurait ni être divisé ni être fragmenté – ce qu'on suppose bien évidemment nécessaire pour qu'on puisse ensuite dire que, par exemple, l'amour intellectuel de l'homme envers Dieu est une *partie* de l'amour de Dieu envers lui-même –, puisque ce Dieu est selon sa définition même (I déf. 6) un « étant absolument infini » *<ens absolute infinitum>* et l'infini est, rigoureusement (absolument) parlant, « simple » et sans parties (« indivisible », selon I 13). C'est cette nature infiniment infini que l'*Éthique* établit en premier lieu. Cette prépondérance de Dieu au début de l'ouvrage jette une longue ombre sur ce texte jusqu'à sa fin. En effet, commencer ainsi oblige qu'on déduira ensuite cette capacité d'« être en autre chose »¹¹, propre aux modes et aux choses

⁹ Ramond, Charles, *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses, 2005, art. « Être, étant (*esse, ens*) », p. 71

¹⁰ Cf. Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, art. « Absolu(e), Absolutement (*absolutus, absolute*) » : « Le spinozisme n'est pas une philosophie de « l'absolu », mais de « l'absolument. » Les adjectifs abondent : comme indique Ramond, on pourrait aussi et sans inconvénient dire « complètement, » « totalement, » « sans restriction, » « infiniment, » etc. En tout cas, la signification revient au même, car pris et conçu « absolument », Dieu n'est que « autonome et autosuffisant ».

¹¹ I déf. 5, la définition d'un mode : « Par mode, j'entends les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose et se conçoit aussi par cette autre chose. » *<Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.>* Cf. aussi notre *Introduction* et la discussion faite de cette définition, et également, ci-dessous, p. 6 in fine. Le lecteur remarquera que quoique nous citons toujours l'*Éthique* dans la traduction de B. Pautrat, nous « corrigeons » systématiquement la traduction qu'il fait de « *modus* » par « manière », en y « remettant » le mot :

singulières finies, d'une Nature substantielle qui n'est qu'« en soi »¹². C'est-à-dire que l'extériorité qui constitue l'être des choses singulières finies, selon un schéma où « toute chose est cause, toute chose s'extériorise »¹³, semble incohérent eu égard aux l'« intériorité » pure et l' « immanentisme » de Dieu. N'ayez crainte : nous n'allons pas jusqu'à dire quelque chose comme : « Spinoza croit à la création et nous pouvons le montrer ». Cette massive lecture (qui l'oserait ?) croule sous le poids de toute la littérature secondaire et n'avance que de guingois, à l'encontre de chaque proposition de Spinoza. En revanche, nous allons voir *comment* et *pourquoi* Spinoza prend ses distances de Dieu « conçu absolument », c'est-à-dire, *comment* et *pourquoi* l'*Éthique* outrepassa le cadre de l'hénologie.

La Première Partie <*Pars Prima*> de l'*Éthique* dite « de Dieu » <*de Deo*> nous fait suivre Spinoza dans cette odyssee de Dieu conçu et pris absolument jusqu'aux choses dites tantôt « choses singulières » tantôt « choses particulières » et tantôt appelées des « modes finis »¹⁴. C'est un voyage, pour dire le moins, hardi et difficile ; Spinoza voudrait qu'on déduise de l'idée d'une chose simple et plénière les critères ontologiques qui correspondent aux choses singulières. Or celles-ci sont multiformes, hétéroclites, complexes, brisées même, et de nature presque totalement autre que ce dont elles découlent.

Ce premier chapitre de notre travail scrute cette problématique en suivant pas à pas la démarche de Spinoza dans la Première Partie de l'*Éthique*. Il s'agit pour nous de voir

« mode ». Ceci strictement pour des raisons « académiques » (car, en effet, parler des « manières » plutôt que de « modes » semblerait en fin de compte tout à fait raisonnable, voire souhaitable).

¹² I déf. 3, la définition d'une substance : « Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit pas soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose d'où il faille le former. » <*Per substantiam intelligo id quod in se est, et per se concipitur : hoc est, id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.*>

¹³ Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, art. « Extérieur, Intérieur <*externus, internus*> », p. 80

¹⁴ La vocabulaire de Spinoza n'est pas si fixe que ça pour ce qui concerne la dénomination des ces choses-ci. Assez librement il va les appeler « choses particulières » <*res particulares*>, ou « choses singulières » <*res singulares*>, ou enfin, « modes finis » <*modi finiti*>. Il nous semble que Spinoza ne s'efforce pas de distinguer nettement parmi la tripléte de termes. Il est vrai qu'on pourrait lui reprocher un manque de scrupule ici, mais l'intégralité du problème n'en souffre pas pour autant.

comment cette pensée se structure et comment elle s'articule, comment elle s'argumente, et surtout, comment du Dieu de Spinoza on arrive à un ensemble de théorèmes sur l'ontologie des choses singulières. Le but principal consiste à penser un Dieu à la fois tout autre que toute chose, mais également tout immanent en toute chose. Autrement dit, il faut un Dieu *unité simple*, mais également un Dieu *totalité complexe*.

Rien n'indique mieux l'intérêt de notre problématique que de juxtaposer contre ce qu'on vient de dire à propos de Dieu conçu absolument les buts de la doctrine, c'est-à-dire, ses « finalités » éthiques. En effet, on dirait, une fois en face de ces buts ou ces finalités, que l'*Éthique* se veut une doctrine philosophique selon laquelle toute chose singulière est nécessairement dotée d'un « degré de réalité »¹⁵ intrinsèque – une « essence » <*essentia*> singulière – qui lui appartient éternellement parce que « Dieu, autrement dit la Nature » <*Deus, seu Natura*>¹⁶, la produit éternellement. Ainsi, dans tous les cas concevables, chacune réalise le temps de son existence une activité intrinsèque, c'est-à-dire chacune jouit d'un certain *quantum* de puissance d'être propre à elle seule, et même dans les cas des choses éphémères, chacune, nécessairement, frôle pour au moins un instant leur être le plus personnel. Le tâche éthique ultime qui découle de cette conception du réel c'est de travailler à faire grandir ce *quantum* de puissance singulier, cette vertu¹⁷, autant que faire se peut ; ou encore, c'est d'augmenter la *pars aeterna* de notre Esprit en *comprenant* de plus en plus ce qui en nous et en toute chose est nécessairement et singulièrement puissant. C'est

¹⁵ Le terme « degré de réalité » (tantôt appelé « degré de perfection ») dont nous profitons ici et ailleurs, nous le faisons faute de mieux, malgré sa place presque « occulte » dans l'*Éthique* de Spinoza et cela à la différence des œuvres antérieures. Néanmoins, il nous semble que la notion de « degrés de réalité » indique bien une partie du problème central pour Spinoza : conceptualiser une réalité qui est à la fois toute inclusive et qui est aussi diversement tranchée en puissances individuelles et variables. Voir l'examen fait du statut de ce terme dans Ramond, *Qualité et Quantité dans la Philosophie de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1995, « Première Section, Cb. 2 : Degrés de réalité et degrés de perfection dans l'*Éthique* », p. 49 – 101.

¹⁶ Cette formule très connue ne saute pas au prime abord aux yeux du lecteur de l'*Éthique* ; par contre, une fois plongé dans le texte, le lecteur aura du mal à ignorer sa portée : *cf.*, par ex., IV Préf., où l'alternance des deux termes est deux fois manifeste.

¹⁷ *Cf.* IV déf. 8 : Spinoza dit « entendre ou comprendre » <*intelligere*> par « vertu » <*virtus*> et par « puissance » <*potentia*> la même chose.

pourquoi notre « salut, autrement dit béatitude, autrement dit Liberté » <*nostra salus, seu beatitudo, seu Libertas*>¹⁸, ce n'est autre chose que l'atteinte au sommet d'icelui. Tel est le résultat ultime, aussi beau que difficile et rare, que *l'Éthique* vise nous livrer par voie mathématique.

À part quelques évidents « paradoxes » qui s'y attachent – en particulier, l'idée qu'on travaillera à *augmenter* (voire, changer) notre puissance d'être qui, à vrai dire, est éternellement causée par Dieu et donc déjà « prédéterminée » d'être ce qu'elle est/sera¹⁹ –, et que nous ne présumons pas résoudre dans ce travail-ci, ce schéma nous semble largement cohérent en soi, abstraction faite de Dieu conçu absolument, et nous allons avoir plusieurs occasions pendant notre étude en effet de voir *comment* et *pourquoi* il se fait que « réalité ou être » <*realitas, aut esse*>²⁰ ou encore « perfection » <*perfectio*>²¹ deviennent tous synonymes de « puissance » <*potentia*> (ou de « pouvoir » <*potestas*>²²) effective et individuelle. C'est ce schéma spinoziste du réel qu'on nous livre, par exemple, au tout début du *Traité Politique*. Nulle autre mesure de la réalité d'une chose ne s'y donne à part celle qui indique la puissance causale de ladite chose, une puissance à la fois nécessaire et quantifiable²³, ce qui déclenche, selon l'avis de Ramond, une forme de pensée de

¹⁸ Cf. É V 36 sc.

¹⁹ On lira V 33 sc. ; là, Spinoza semble prêt à avouer l'étrangeté de tout « passage » à un état d'éternité, et qu'on pourrait assez sommairement reformuler comme le commandement : « Deviens ce que tu es ».

²⁰ Cf. É I 9 : « Plus chaque chose a de réalité ou être, plus elle comporte d'attributs. »

²¹ Cf. II déf. 6 : « Par réalité ou perfection » Spinoza entend <*intelligere*> « la même chose ».

²² Nous suivons ici Ramond, qui démontre dans son *Dictionnaire* comment ces deux termes sont synonymes chez Spinoza. Voir Ramond, *Dictionnaire Spinoza* (op. cit.), art. « Pouvoir, Puissance (*potestas, potentia*) ».

²³ Cf. Ramond, Charles, « Sens et Projet du *Traité Politique* » dans *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2006, p. 183 in fine : « Paradoxalement, c'est donc au lecteur philosophe que le *Traité Politique* sera sans doute le plus utile, dans la mesure où il pousse à leur terme, les mettant en plein lumière, plusieurs directions conceptuelles radicalement originales du spinozisme, et parfois moins visibles dans les ouvrages précédents : la quantification intégrale des choses singulières, la valorisation ontologique de la durée et l'universalisation existentielle de la paix. »

l'extériorité pure²⁴. En fait, on lit que « la puissance des choses naturelles, par laquelle elle existent et agissent, est très exactement la puissance de Dieu »²⁵, ce qui revient à dire que la puissance de Dieu s'extériorise dans une façon immanente sous forme de mille puissances individuelles ; d'où, ensuite, Spinoza tire sans trop de difficulté ce qu'est véritablement « le droit de nature » <*jus naturae*>²⁶ : la puissance ou le droit légué nécessairement à chaque chose à faire exactement ce qu'elle fait naturellement.

La thèse archi-connue de Matheron, que l'ontologie de Spinoza est « une ontologie de la puissance »²⁷, vise à mettre en lumière tout particulièrement cette conception-ci, que les choses ne sont que des puissances réellement efficaces et rien d'autre. À suivre son analyse, « Spinoza n'a jamais douté » qu'il y a « des essences individuelles », ou encore, des « individus particuliers au sein du Tout »²⁸. C'est un « principe fondamental » qu'« il y a *des choses*, et des choses *individuelles* » ; et que « l'individualité, loin d'être une illusion due à notre ignorance du Tout, possède une réalité irréductible. »²⁹

Mais, en fait, il nous semble que le début de *l'Éthique* pourrait faire songer exactement au contraire. En effet, à suivre la Première Partie et à la lire finement, on ne peut que rencontrer un amas de difficultés architectoniques qui compliquent visiblement tout ce qui concerne cette réalité intrinsèque aux choses singulières.

²⁴ Cf. *Traité Politique*, Paris, P.U.F., 2005, l'Introduction de Ramond, en particulier p. 21 – 35 : « L'Obéissance et le Consentement (Qu'est-ce qu'être extérieur ?) ».

²⁵ *Ibid.* Ch. 2, § 3, p. 95.

²⁶ *Ibid.* Ch. 2, § 3 et sq.

²⁷ C'est une interprétation désormais classique qu'a inauguré Matheron avec son *Individu et Communauté*, car on parlera du spinozisme tout d'abord comme une théorie qui vise à conceptualiser avant tout le conatus, l'effort et la puissance d'être qui caractérise chaque chose dans sa singularité. En fait, c'est à la toute première ligne de cet ouvrage que Matheron cite É III 6, qui serait, à ses yeux au moins, la fine fleur du spinozisme : c'est « l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Morale de Spinoza. »

²⁸ Matheron, *Individu et Communauté*, p. 18.

²⁹ *Ibid.*, p. 9. Matheron souligne.

Il nous a semblé que la seule manière de restituer l'intégralité du problème était de voir comment Spinoza, petit à petit, essaie de préparer un travail sur l'ontologie des choses singulières à travers un travail de fond sur la nature de Dieu pris absolument. On verra les gains essentiels pour la doctrine que ce passage obligé (on part toujours *de* Dieu *vers* les choses) permet, mais aussi les inconvénients qui en résultent et qui tendent parfois à tirer le spinozisme à hue et à dia.

Nous verrons qu'une des principales difficultés que rencontre Spinoza dans sa démarche tient au fait qu'il élaboré le système au début, dans ce temps pendant lequel la doctrine gravite visiblement autour de l'idée d'une chose infinie, éternelle, et sans parties et sans extérieur, comme s'il interdisait aux choses singulières de s'y introduire par la suite, sauf à être des reflets illusoire miroitant sur la surface de la réalité. Autrement dit, c'est à force d'avoir compris le début que la suite, au large du passage de « Dieu-Cause » au « Dieu-Effet »³⁰, s'avèrera plus obscure. Encore faut-il déceler la signification de cette notion de « cause de soi » pour voir à quel point la constitution de l'ontologie des choses singulières empruntera à son tour un chemin escarpé.

Comment, en effet, exigera-t-on que les choses singulières aient en elles-mêmes une réalité quiconque si ce *Ens causa sui* ne se divise pas, ne se fragmente pas, etc., c'est-à-dire, si ce dernier-ci engouffre à jamais ces premières-là ? Formuler autrement, la question revient à demander quel peut bien être le rapport de l'infini et du fini, et en quoi ce rapport peut se rassembler à celui du tout et de la partie. C'est, bien entendu, un bel et vieux problème pour dire le moins. Mais même lorsqu'on conçoit la problématique sous cet angle-là, déjà de façon fort rebutante, on n'indique pas toute l'ampleur du malaise. Encore faut-il passer du premier au second afin d'atteindre ce qu'un commentateur récent veut

³⁰ Ceux sont les deux découpages du grand travail de Gueroult (*cf.* Gueroult, *Spinoza* v. 1, *Dieu*) qui comme termes indiquent parfaitement la nature de la tournure de la Première Partie de l'*Éthique* : on passe de « Dieu » en lui-même comme Cause aux « choses » en Dieu comme son Effet. Nous allons dans la suite de notre étude profiter librement de ces dénominations, même si on ne les trouve pas chez Spinoza (de la même manière, par exemple, on recourt assez souvent au terme du « parallélisme » malgré son absence de l'œuvre de Spinoza).

appeler une « altérité sans distance »³¹ : une *altérité*, car Dieu n'est pas ses modes, mais une altérité *sans distance*, car Dieu « s'exprime »³² par ses modes, étant immanent à eux.

En fait, les choses singulières sont pour ainsi parler auprès d'elles-mêmes. Déterminées non seulement par l'ensemble des autres choses du même acabit, elles se trouvent de plus incrustées en Dieu même. C'est pourquoi Spinoza nous fait comprendre, dès É I déf. 5, que *par définition* les modes, dont les choses singulières, « sont dans un autre » *<in alio sunt>*³³ : autrement dit, que chacun a une nature telle qu'elle s'avère être déterminée dans une nature *autre* que le sien.

On est bien en face d'un problème tout à fait « épineux »³⁴. Il consiste à comprendre comment un Dieu infiniment infini se modifie et s'affecte de telle sorte que, « extérieures en lui » car distinctes de lui, individualisées tous comme des *res physicae* au sens plein du terme, se construisent les choses singulières. Là, on le voit, le problème n'existe que pour ceux qui veulent que les modes *sont en autre*. Le pari spinoziste c'est que le Grand Autre dans lesquelles elles sont toutes s'explique comme la *source* de leur être et non simplement comme la *suppression* de leur être. Ou encore, on peut dire que le geste du spinozisme tend vers l'idée que Dieu se retrouve en chacune de ces choses singulières comme une source se retrouve, bien que modifiée, dans le fleuve qu'elle fait naître.

En tout cas, pour comprendre les ambiguïtés ontologiques qui s'attachent à la théorie des choses singulières, il nous faut restituer tout d'abord ce en quoi consiste selon Spinoza cette chose infinie ou *Ens causa sui* avant d'en venir à la nature proprement déduite des choses singulières. En fait, que la chose infinie soit vraiment et uniquement en

³¹ Cf. Sévérac, Pascal, *Spinoza : Union et Désunion*, Paris, Vrin, 2011, p. 54 : « L'une des grandes difficultés du spinozisme est sans doute de comprendre cette altérité sans distance entre la cause substantielle et ses effets modaux : altérité, car en toute rigueur l'essence divine n'est pas la même chose que l'essence modale ; sans distance, parce que cette altérité ne signifie aucunement extériorité. »

³² Deleuze a bien démontré l'importance prépondérante de ce terme chez Spinoza, « exprimer » *<exprimere>*, d'où sa thèse : « *Spinoza et le problème de l'Expression* ».

³³ I déf. 5

³⁴ Cf. Sévérac, *Spinoza*, p. 54.

soi, cela tient au fait que cette même chose infinie est une cause de soi. Pour commencer donc, il nous semble utile de restituer les idées clefs du fond de l'ontologie de Spinoza telle qu'elle se présente en *É* I, ce qui revient à dire que nous voulons, dans un premier temps, restreindre notre analyse à cette notion inaugurée par I déf. I : *la cause de soi* <*causa sui*>. Nous estimons en fait que toute étude de l'ontologie spinoziste doit passer par l'étude fine de cette notion centrale : elle est comme un axe de suspension pour l'ouvrage, la première fibre éjectée par l'araignée qui tissera sa toile autour. Et non seulement le spinozisme est scandé par un souci de replonger toutes ses démonstrations vers les fonds de son système (*l'Éthique* progresse, comme aime dire Ramond, « en reculant, à la façon d'un crabe »), non seulement la notion de cause de soi, étant la toute première des notions du texte, est pour toujours surévalué par la démarche même, mais encore c'est l'idée de la cause de soi qui explicite les clefs de l'idée ontologique de Dieu, qui nous fait comprendre pourquoi ce Dieu est tel qu'il est.

Notre travail dans cette première partie procèdera ainsi, en Deux Grands Pas, enjambés par deux plus courtes études. D'abord, nous examinerons la prééminence du concept de « cause de soi » un concept qui non seulement fonde l'ontologie spinoziste en la fixant sur l'idée d'une chose éternelle, mais qui également semble fonder plusieurs des difficultés qui tiennent dans la suite à l'intelligibilité de l'ontologie des choses singulières. Pour accomplir ce Premier Pas, nous commencerons en considérant le contenu de sa définition ; ensuite, nous verrons tour à tour quel est son rôle pour consolider « l'ordre géométrique » du texte et pour consolider notre connaissance de Dieu ; et finalement, nous examinerons quel est son côté « indémontrable » ou encore « gesticulé ».

Après, nous irons directement à la Proposition 16, qui scelle le passage du Dieu-Cause au Dieu-Effet. Son étude sera suivie par une autre, courte cette fois-ci, du statut des « modes infinis ». Ces deux études forment ce que nous appelons notre *Intermède*.

Finalement, nous en viendrons aux choses singulières elles-mêmes avec notre Second Pas. D'abord, nous verrons les Propositions 24 et 25, qui scindent l'essence et l'existence, étant pour chaque chose singulière produites par Dieu des deux côtés, et

constituant ainsi le cadre la constitution ontologique des choses singulières. Ensuite, nous travaillerons les Propositions 26 et 28, qui consolident la théorie de la réalité existentielle de ces choses singulières. Nous finirons cette première partie du travail en proposant quelques aperçus sur l'ensemble avec une analyse des notions de la Nature naturante et de la Nature naturée

PREMIER PAS

De la « cause de soi »

Examinons de près la définition de la « cause de soi », la toute première définition de l'*Éthique*, car (on le verra bien) elle a l'unique privilège de gésir à côté de la source jaillissante qui donne toute la théorie spinoziste de la nature du réel :

« Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante. »³⁵

Pour Spinoza, la chose qui se cause n'est autre chose que ce qui, par ses propres forces, prévient qu'aucun *écart* ne s'installe entre son essence et son existence, car elle fait que l'une *enveloppe* l'autre. C'est-à-dire qu'il y a au moins une chose pour laquelle le passage de l'essence à l'existence est immédiat, comme une conséquence nécessaire et interne à la chose.

Or l'usage du mot « envelopper » <*involvere*> peut sembler, il est vrai, étrange et presque figuratif. Spinoza écrit également en I ax. 4 que « la connaissance d'un effet *enveloppe* la connaissance d'une cause ou en dépend » <*effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit*>³⁶. Là on voit plus clairement l'évidence de la notion de « *involvere* ». En connaissant l'effet d'une chose, j'augmente aussitôt ce que je sais de la cause, car l'effet n'est autre chose dans sa cause qu'une propriété de la cause de produire cet effet-ci. Par exemple, lorsque je perçois qu'il pleut, je constate qu'une des propriétés du ciel orageux est ce pouvoir-ci : causer, produire de la pluie. Au demeurant, c'est vrai que

³⁵ I déf. 1 : <*Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.*>

³⁶ Le latiniste attentif remarquera que Pautrat, sans justification, non seulement renverse-t-il l'ordre de la phrase, mettant en avant le verbe « envelopper » <*involvere*> tandis que, dans le latin, il se trouve à la fin, mais encore, il traduit le « et » <et> par « ou ».

vere scire est scire per causas, car la seule manière d'avoir une « idée adéquate »³⁷ <*idea adaequata*> d'une chose serait de concevoir tout ce qui peut la chose ; néanmoins, ma connaissance de la pluie « *enveloppe* » une connaissance du ciel et en cela elle provoque une augmentation indirecte de ma connaissance de la cause.

On voit donc que ce terme « *involvere* » indique une sorte de dépendance et un entrelacement rigoureux des termes, une liaison en somme obligée des constituants. Et la chose qui se cause est spéciale dans la mesure où, sans secours, elle se fait exister par essence. Les deux termes de son être se recouvrent ainsi intégralement.

D'où, pour reprendre l'Axiome 1, son trait ontologique le plus net : une cause de soi est ce qui est « en soi » <*in se*>. C'est presque tautologique. En tant que cause de soi, rien d'autre n'agit sur elle, voilà pourquoi elle est strictement sans extérieur. I 8 sc. simplifiera encore plus tout le schéma. On y lit que « être infini » <*esse infinitam*> n'est autre que l'« affirmation absolue de l'existence d'une certaine nature » <*absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae*>. Par l'appel que Spinoza y fait à I 7 – c'est-à-dire au théorème qui nous apprend que toute substance est nécessairement cause de soi³⁸ – on y voit clairement que pour Spinoza être cause de soi ne peut signifier finalement que « être infini », ou « être sans borne » et au-delà de tout cadre. Or si tout ce qu'il y a est ou une substance, ou dans une substance, on peut de là arriver facilement à conclure que Dieu est la seule substance, celle qui est absolument infinie, « constituée »³⁹ par une infinité d'attributs ou essences.

Par contre, si tout conditionnement est contraint, doit-on dire que la chose se causant se contraint elle-même ? Peut-être : mais sitôt vu la Définition 7, qui précise

³⁷ Cf. II déf. 4.

³⁸ Suivant I 7, « à la nature de substance appartient d'exister » <*ad naturam substantiae pertinet existere*>, car toute substance est créée, sinon elle ne serait plus une substance. D'où le fait que toute substance ne peut qu'être cause de soi.

³⁹ La définition d'« attribut » <*attributum*> nous dit très clairement que Spinoza entend « par attribut [...] ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence <*tanquam ejusdem essentiam constituens*> ». Voir ci-dessous, p. 68, notre discussion au sujet de la « controverse sur l'attribut ».

l'usage dont fait Spinoza de ce gros mot de « liberté » - qui, comme il dit dans un célèbre lettre à Schuller, « ne consiste pas dans un libre décret, mais dans une libre nécessité » –, on voit soulager l'étrangeté⁴⁰. C'est-à-dire que la cause de soi est la chose libre par définition, puisque tout ce qu'est dans sa nature éternelle se fait exister nécessairement.

Or cette contrainte, subie de son intérieur et par cela transformée en nature intime, est identifiée ici comme une « essence » ou une « nature »⁴¹. L'essence d'une chose serait donc une donnée primordiale et fondamentale, ce à quoi elle n'échappe pas. Spinoza écrit en I 17 sc. qu'une essence est « une vérité éternelle » <*aeterna veritas*>, et encore, en I 8 sc. 2, que la vraie définition d'une chose n'enveloppe ni n'exprime rien d'autre que la nature de la chose définie. C'est pourquoi, vu que cette chose définie comme cause de soi soit la chose dont l'existence est comblée par cette vérité éternelle qui est son essence ou sa nature, on ne peut pas la concevoir comme non-existante⁴². En fait, on ne « doit » pas entretenir de doutes sur son existence. Les choses dont on doute, sont celles que nous expérimentons mais dont nous ignorons pourquoi elles existent et pour quelle durée elles existent. On les appelle, faute de mieux, « choses contingentes » <*res contingentes*>⁴³. Mais

⁴⁰ Voir le début de I déf. 7 : « Est dite libre la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature, et se détermine par soi seule à agir ... » <*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur ...*>

⁴¹ Nous verrons, dans notre seconde partie, comment la définition spinoziste d'« essence » en II déf. 2 élabore cette conception en postulant que l'essence pose nécessairement la chose, et vice versa, mais pour l'instant, contentons nous de ce qui est inclus dans cette Première Partie de l'*Éthique*.

⁴² Telle est une des précisions de I 8 sc. 2 : « Si donc quelqu'un disait avoir une idée claire et distincte, c'est-à-dire vraie, d'une substance [*NB.* une substance est, selon I 7 dém., une cause de soi], et avoir néanmoins des doutes sur l'existence d'une telle substance, ce serait, par Hercule, tout comme s'il disait avoir une idée vraie et douter pourtant de sa vérité (si l'on y prête assez d'attention, cela est manifeste) ; ou bien, si quelqu'un posait qu'une substance est créée, il a du même coup posé qu'une idée fautive est devenue vraie, conception à coup sûr on ne peut plus absurde ; et par suite il faut nécessairement avouer que l'existence d'une substance, tout comme son essence, est une vérité éternelle. »

⁴³ Dans le sens où Spinoza entend ce mot. Voir I 33 sc. 1 (*in fine*) : « Quant à dire une chose contingente, il n'y a pour le faire d'autre raison qu'eu égard au défaut de notre connaissance. En effet, une chose dont nous ne savons pas que l'essence enveloppe contradiction, ou dont nous savons fort bien qu'elle n'enveloppe pas contradiction sans pouvoir pourtant rien affirmer de certain concernant son existence, pour la raison que l'ordre des causes nous échappe, jamais cette chose ne peut nous apparaître comme nécessaire, ni comme impossible, et ainsi nous l'appelons soit contingente, soit possible. »

à la différence de ces choses qui tantôt existent, tantôt n'existent plus, on ne peut que concevoir comme existante actuellement cette chose-ci qui se cause puisque son existence est aussi éternelle que son essence. Or, selon Spinoza et à la différence de Descartes⁴⁴, il est impossible d'imaginer qu'une chose foncièrement éternelle « succède » à quelque titre que ce soit à autre chose, ou encore qu'elle « entre » par quelque porte dans son existence éternelle. C'est impossible, par exemple, qu'une puissance surnaturelle a *décidé* que « le tout soit plus grand que la partie », puisque cet énoncé est nécessairement vrai. Il y a une dépendance étroite donc au sein de son être ; et une fois la cause de soi nécessairement car éternellement posée, est affirmée aussitôt le tout de son existence. Bref, l'essence de cette cause de soi c'est de confondre l'essence avec l'existence ; ou encore, c'est que son existence n'est autre chose que le déploiement de sa nature. C'est pourquoi Spinoza peut dire en I 7 dém. à propos de la substance qui s'avère être une *causa sui* que « à sa nature appartient d'exister » *<ad ipsius naturam pertinet existere>*.

Surtout, remarquons que la nécessité de cette chose-ci fonde la nécessité de tout. Une cause, selon Spinoza, ne peut pas ne pas causer son effet, ou encore selon l'Axiome 4, « étant donnée une cause déterminée, il en suit nécessairement un effet, et au contraire, s'il n'y a aucune cause déterminée, il est impossible qu'un effet s'ensuive » *<ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile esse, ut effectus sequatur>*. Le lecteur attentif se demandera toutefois pourquoi c'est la causalité qui permet de constituer le fond d'une ontologie. Et parce que cet *Ens causa sui* ne peut être autre que le Dieu spinoziste même – infini, intégralement auto-suffisant, plénier – on peut aussitôt demander pourquoi ce Dieu est appelé tout d'abord une « cause » et non autre chose ? La réponse sera trouvée comme en filigrane au gré de cette

⁴⁴ Cf. la fameuse lettre à Mersenne de 17 mai 1638 (Descartes, Œuvres Philosophiques t. 1, éd. par F. Alquié, Paris, Garnier, 1994) : « ... ces vérités qu'on nomme éternelles, comme que *totum est majus sua parte*, etc., ne seraient point vérités, si Dieu ne l'avait ainsi établi, ce que je crois vous déjà autrefois écrit. » De là on tire la doctrine cartésienne de la « création des vérités éternelles » : selon cette doctrine, Dieu est tout paradoxalement quelque chose de « plus éternel » que les vérités mathématiques, car Dieu « établit ainsi » à son gré la vérité éternelle de ces mathématiques, et s'il lui avait plu, Dieu aurait pu faire que le vrai soit faux, ou que l'éternel ne le soit pas.

Première Partie de *l'Éthique*, et nous verrons en fait que la transposition ontologique de la notion de causalité ici amorcée s'explique par le fait que cette même notion motive la thèse spinoziste du *déterminisme absolu*, thèse absolument fondamentale de la doctrine. Que toute chose soit causée de bout en bout, c'est comme le *sine qua non* du spinozisme ; cependant, par cela même l'idée de la causalité tend à s'arracher à l'ensemble des autres concepts et se manifester comme une partie tout à fait inconditionnée. Nous réservons l'examen de ce problème pour plus tard, lorsque nous conclurons notre étude de ce concept. Pour l'instant, voyons pourquoi ce concept ontologique d'un enveloppement nécessaire de l'existence par l'essence se situe en tête du texte, afin de voir comment l'idée de la cause de soi rebondit sur le tableau de la réalité générale que peint Spinoza.

* * *

La première chose à interroger, c'est l'intérêt qu'il peut y avoir de situer en tête de la trame déductive une définition qui, d'un seul coup, comble l'écart entre l'essence et l'existence, au lieu de commencer, par exemple, avec la définition de Dieu même, cette chose infiniment infini sans faille qui d'ailleurs est le sujet principal de cette Première Partie ?

On peut dire que c'est la notion de la cause de soi qui nous permet de concevoir le mécanisme qui fonde et l'immensité et l'inexorabilité de Dieu, justement en mettant en relief le rapport que Dieu entretient avec lui-même. Faute d'un lien nécessaire entre l'existence et l'essence, tout son idée s'avère incompréhensible ; d'où, d'ailleurs, le fait que le spinozisme est dès son premier pas une philosophie immanentiste et moniste, car on est mis sur un plan où Dieu ne touche qu'à son propre être, et où l'être tout entier est enveloppé. Ici, que Dieu est cause de soi, c'est pourquoi il est une chose éternelle et infinie, sans extérieur, sans borne, sans partie, pleinement actuelle, bref, nécessaire. Mais nous verrons mieux comment cela se développe dans le texte après que nous aurons mieux saisi le raisonnement « formaliste » du procédé de Spinoza, et pour cela, il faut restituer

comment la cause de soi comme notion ontologique semble légitimer le procédé du texte, et cela au profit de la pensée d'une *unité* simple et au détriment de la pensée d'une *totalité* composée.

D'abord, que Dieu lui-même n'est compris qu'à la lumière de tels développements, c'est bien noté par Gueroult, qui remarque comment « l'idée vraie donnée »⁴⁵ (celle de Dieu) est reçue sans qu'on sache, pendant un temps, la comprendre. C'est pourquoi il l'appelle une notion « complexe », car « sa définition génétique suppose des éléments plus simples dont il s'agit préalablement de définir la nature et de déterminer les propriétés. »⁴⁶ Et comme annonce son sous-titre, *l'Éthique* est démontrée « *ordine geometrico* »⁴⁷, ou ce qui revient au même, ce livre est « *more geometrico* »⁴⁸, écrit « à la manière des géomètres ». C'est pourquoi on chercherait au début de la Première Partie « de Dieu », comme chez Euclide, rien de moins que les fondements très sûrs de tout ce qui s'en déduira. Ou encore, si, comme écrit Gueroult, « la méthode est géométrique, parce que, comme en géométrie, elle construit les concepts de ses objets »⁴⁹, on voudrait que cette démarche génétique pose d'abord le soubassement de la structure, c'est-à-dire les concepts des objets premiers.

L'Éthique assume cette tâche. Elle prétend déboucher sur quelques notions absolument fondamentales à la doctrine, les « définitions ». On peut, il est vrai, demander si les définitions ne sont que « nominales ». Ainsi, on pourrait dire, par exemple, que la véracité de la définition importe peu, au moins que la vocabulaire du système se stabilise.

⁴⁵ Gueroult, Martial, *Spinoza v. 1 : Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 37.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ « *Ethica : Ordine Geometrico Demonstrata* » : « *l'Éthique : Démontrée Selon l'Ordre Géométrique* »

⁴⁸ L'expression de « *more geometrico* » vient de la Préface de E III : « de traiter des vices et inepties des hommes à la façon Géométrique <*more geometrico*> ... et démontrer par raison certaine ce qu'ils (« la plupart de ceux qui ont écrit des Affects ») ne cessent de proclamer contraire à la raison, vain, absurde et horrible <*vana, absurda, et horrenda*>. »

⁴⁹ Gueroult, Dieu, p. 36.

Mais pour citer encore Gueroult, « c'est parce qu'elles sont des vérités qu'on peut les utiliser pour démontrer des vérités »⁵⁰. Elles « décrivent ce que les choses sont en soi : en ce sens, ce sont des définitions de choses ou des définitions vraies. »⁵¹ Pour Spinoza, en tout cas, la bonne définition, c'est toujours celle qui explique la chose définie *par sa cause*⁵². Déjà le *TRE* cherchait d'établir cette nécessité de commencer par d'idées vraies et ainsi « envelopper » un enchaînement causal du vrai au vrai, car d'une idée vraie, on ne peut que continuer de déduire d'idées vraies, mais si on achoppe sur une idée fautive, cela indique que le long de la démarche on se trompait sur le départ⁵³. *L'Éthique* ne fait que prolonger cet effort.

En amont, commencer une philosophie avec des idées vraies, lesdites « définitions », consiste en premier lieu à rendre inconcevable tout effort préparatoire qui voudrait faire entrer le lecteur petit à petit dans le vrai ; ainsi, le lecteur semble arraché à toute délibération propédeutique sur la bonne méthode. Et en aval, parce qu'on a commencé au comble du vrai, le système spinoziste peut se présenter dans sa forme achevée comme si l'erreur n'y figurait pas de tout⁵⁴, comme s'il était tout simplement mis

⁵⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁵¹ *Ibid.* Gueroult souligne. L'usage que Gueroult fait de « décrire » peut sembler étrange ; car, généralement, une description d'une chose exprime l'impression plutôt subjective et « esthétique » que la chose fait sur nous, tandis qu'une définition « génétique » et rigoureuse prétend à dire l'essence objective de la chose.

⁵² Cf. Lettre 60 : « Il faut que l'idée, ou la définition, fasse connaître la cause efficiente de la chose. Pour rechercher les propriétés du cercle, par exemple, je me demande si, le définissant par l'équivalence de tous les rectangles formés avec les segments d'une droite passant par un point donné, je puis de cette idée déduire toutes ses propriétés, je me demande, dirai-je, si elle enveloppe la cause efficiente du cercle. Comme il n'en est pas ainsi, j'en considère une autre, à savoir que le cercle est une figure décrite par une ligne droite dont une extrémité est fixe, l'autre mobile. Comme j'ai là une définition qui exprime une cause efficiente, je sais que j'en puis déduire toutes les propriétés du cercle, etc. De même, quand je définis Dieu : l'Être souverainement parfait, comme cette définition n'exprime pas une cause efficiente (j'entends une cause efficiente tant interne qu'externe), je ne pourrai déduire toutes les propriétés de Dieu. Au contraire, quand je définis Dieu : un Être, etc. (voir *Éthique*, partie I, déf. 6). »

⁵³ D'où, par extension, un genre de valorisation gnoséologique de la durée, car on peut déterminer la véracité d'une idée à partir de la durée qu'elle enveloppe. Voir *TRE* §104.

⁵⁴ La conviction d'être d'emblée au comble du vrai fait un avec le fait que la philosophie spinoziste aspire à séparer radicalement tout doute (entendre aussi : tout espoir, toute crainte, tout étonnement) de la

hors du chemin, supprimé, n'ayant aucun rôle « positif »⁵⁵. La quête des conditions de la bonne science répond ici point par point à l'analyse de la réalité.

Ainsi, *l'Éthique* nous fait partir du comble du vrai, sur une vérité qui est non seulement manifeste, mais auto-fondante, car issue de son propre pouvoir de se déduire totalement : *la cause de soi*. La première définition du livre est ici comme un point d'irréductibilité absolu dans la constitution logique du réel, déterminant toutes les déductions qui peuvent s'ensuivre. En fait, cette définition devrait nous plonger dans le vrai. Comme affirme Spinoza dans le *TRE*⁵⁶, nous avons une idée vraie : *habemus enim idem veram*. Ou encore, « le vrai est la norme de lui-même et du faux » <*veritas norma sui, et falsi est*>⁵⁷.

Peu de philosophies procèdent ainsi. Le plus souvent, un philosophe épouse dans un temps l'ignorance, ainsi rejoignant la façon que son lecteur éprouve ses doutes, avant de monter pas à pas vers la vérité. C'est évident dans l'allégorie de la Caverne chez Platon⁵⁸ ; mais on peut dire aussi que le doute cartésien fait découvrir la vérité selon un schéma similaire⁵⁹.

recherche et de la connaissance du vrai. Toute vérité acquise devrait s'acquérir systématiquement et ne procurer que de la joie. À la limite, « l'automate spirituel » dont parle Spinoza dans le *TRE* (§85) fonctionnera sans la moindre défaillance.

⁵⁵ Cf. II 33, un théorème qui nous semble vouloir « légitimer » cette suppression du rôle de l'erreur dans la démarche géométrique : « Il n'y a dans les idées rien de positif qui soit cause qu'on les dit fausses. » <*Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur.*>

⁵⁶ En effet, le problème central du *TRE* est justement de montrer que (§27) « nulle marque n'est nécessaire en dehors de la possession de l'idée vraie, pour avoir la certitude de la vérité », puisque (§30) « la vérité se fait connaître elle-même », et que (§27, in fine) « la bonne méthode est donc celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée vraie donnée ».

⁵⁷ E II 43 Scolie.

⁵⁸ Cf. Platon, *La République*, Livre VII.

⁵⁹ Cette donation « spontanée » du vrai semble faire toute la différence entre le spinozisme et nombreuses autres philosophies. Or ce n'est pas que ces autres philosophies ont des moindres prétentions (comme s'ils n'avaient pas encore déjà résolu les dilemmes qui motivent la recherche du vrai). Cependant, elles font semblant de commencer avec le lecteur en bas, pour ainsi parler, et de pâtir avec lui du sort commun. *L'Éthique*, par contre, est extraordinaire en ce qu'elle ne fait jamais semblant de passer par une étape

Le fait que la cause de soi tient un rang premier dans l'ouvrage cadre bien donc avec le fait que cet ouvrage soit un ouvrage *more geometrico*. Comme il va de soi, on ne peut pas construire la notion de « la cause de soi » à partir de quelque autre chose. Et la méthode géométrique a pour tâche de refléter, autant que faire se peut, la construction éternelle du réel qui se présente à notre intellect comme une logique acharnée et inexorable. Or comme écrit Spinoza (II 10 cor. sc.), on doit d'abord contempler la nature divine, car elle est « antérieure tant dans la connaissance que par nature » <*tam cognitione, quam natura prior est*> à toute autre chose. Pour expliciter ce mécanisme de sa nature auto-suffisante et combler la dernière question de « cause des causes », il suffit de mettre « la cause de soi » en tête.

C'est-à-dire que commencer l'ouvrage avec « la cause de soi », c'est se précipiter correctement, symétriquement à l'ordre du réel même, dans le cadre de la déduction des idées et la causalité réelle des choses⁶⁰. Il faut commencer là où le cadre se fixe comme un ensemble unique, nécessaire et ferme, là où le tout se tient *comme un tout* et là où l'intelligibilité des choses, c'est-à-dire leur fait d'être *causée* et d'ainsi en avoir une *raison* d'être, soit fondée. C'est pourquoi, inversement, la chose singulière ne peut être mise-en-scène que plus tard.

On semble gagner énormément en procédant ainsi, car assister à l'élaboration de cette idée vraie donnée, c'est aussitôt constater l'identification de la pensée et de la chose

primordiale d'incertitude. En effet, c'est très cher au spinozisme de n'exiger du lecteur aucun passage « dramatique » qui remettrait en doute sa science. De surcroît, le point de vue du « narrateur » de l'*Éthique* ne s'améliore pas le long du voyage, et il n'y a pas non plus de coups de théâtre ou de crises attachés au déploiement du vrai dans le récit (récit s'il y en a, tant la notion du récit est attaché à l'enjeu dialectique d'une perte primordiale et la reconquête qui s'ensuit : cf. Propp, Vladimir, *Morphologie du Conte*, Paris, Seuil, 1970). Il y a nous semble-t-il, toute une problématique proprement littéraire à décortiquer ici, voire une problématique de l'ordre de la narratologie. Deux de ces problèmes méritent d'être signalés, à savoir : 1° qui est le narrateur de l'*Éthique* ? ; 2° est-ce que l'*Éthique* est écrite du point de vue de 2ème ou de 3ème genre de connaissance ? Toute la question tient à savoir avec quelle connaissance l'homme « normal » s'élance dans cet ouvrage et ainsi amorce son sauvetage de soi.

⁶⁰ L'*Éthique* formulera cette notion plus tard, en II 7 : « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses. » Cependant, nous dirions que déjà la géométrisation du savoir présupposait cette vérité, et de surcroît, que la notion d'un *Ens causa sui* présuppose que ses attributs, étant tous les causés par la même chose, s'ordonnent suivant les mêmes règles.

pensée. En effet, la chose la plus réelle, cet *Ens realissimum* qui est la substance qui se cause et qu'on nomme Dieu ou Nature, n'est pas *moins réelle* si elle s'attribue ou la Pensée ou l'Étendue ; au contraire, chaque attribut ou chaque « constitution » de son essence devrait exprimer ce même degré maximal de réalité⁶¹. Encore faut-il dire qu'une démonstration de l'ordre de l'ontologie joue pour légitimer le procédé des démonstrations géométriques, car la géométrie présuppose justement que notre savoir de la nature du réel est capable de faire un avec ce réel, elle est capable de déduire ses propriétés, de les mathématiser, et ainsi d'épouser le mouvement même du réel qui se cause.

Un écart semble ici séparer le terrain du spinozisme de celui du cartésianisme. On n'a jamais tort de dire, vu le *contenu* de la doctrine, que Spinoza paraît en vérité plus cartésien que Descartes même (par ex., Spinoza fait une chasse plus rigoureuse aux « qualités occultes »⁶²). Cependant Spinoza reste, semble-t-il, un peu étranger à la tournure dite « critique » ou « cartésienne » de la *forme* de la philosophie moderne. La façon qu'on dit « critique » suivant laquelle procède Descartes est exemplifiée par le début de ses *Méditations*. Tout commence avec un moment de la négativité, ce fameux doute hyperbolique qui met sous rature tout ce qui est et ainsi arrache le sujet pensant aux choses extérieures et corporelles : la conscience cartésienne ou « moderne » prend d'abord un recul

⁶¹ En vérité, nous supposons ici (avec Spinoza) que la construction d'une substance par plusieurs attributs n'est pas absurde. Cf. en particulier I 10 sc. : « D'où il appert que, encore que l'on conçoive deux attributs réellement distincts, c'est-à-dire sans recourir à l'autre, nous ne pouvons pas pour autant en conclure qu'ils constituent deux étants <ipsas duo entia ... constituere>, autrement dit deux substances différentes ... [les attributs] se sont toujours trouvés ensemble <simul in ipsa semper fuerunt>... mais chacun [des attributs] exprime la réalité ou être de la substance <sed unumquodque realitatem, sive esse substantiae exprimit>. » Voir aussi ci-dessous, p. 62, nos analyses concernant la « controverse sur l'attribut ». Enfin, Gueroult a brillamment suivi de près la « genèse » de la substance à une infinité d'attributs dans son *Dieu* (*op. cit.*).

⁶² Voir en particulier la *Préface* à É V, où Spinoza polémique contre la notion cartésienne d'un siège de l'âme (la glande pinéale). Cf. aussi Ramond, *Qualité et Quantité*, p. 177 : « La critique des « qualités occultes » n'est rien d'autre, n'a pas d'autre sens, que la recherche d'une intelligibilité intégrale des choses : et c'est à cela, à l'esprit même du cartésianisme, que, selon Spinoza, Descartes aurait manqué dans sa doctrine de l'union de l'âme et du corps de l'homme. » Voir aussi Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, p. 136 : « Le pan-naturalisme pan-rationalisme de Spinoza, bien plus achevé ou plus intégré encore que celui de Descartes, puisqu'il ne laisse rien en dehors de la nature ... ». En somme, Spinoza s'avère plus conséquent dans son cartésianisme que Descartes, dans le sens où Spinoza n'hésite pas là où Descartes recule devant l'idée que le mécanisme (le déterminisme intégral des choses matérielles) pourrait éventuellement déterminer et/ou quantifier la nature de l'âme humaine elle-même.

critique sur soi et saisit sa propre démarche en s'isolant. Spinoza, par contre, abandonne l'idée d'une préparation du sujet pour le vrai et songe à y plonger immédiatement. C'est sa doctrine qui exige autant. La cause de soi donne tout et cela immédiatement, c'est un jaillissement pur de l'infini qui se saisit. Nécessairement donc la vraie pensée s'y colle. La philosophie tend dès lors à vouloir se mettre sur pied d'égalité avec Dieu aussitôt que possible. Notons de surcroît que, à cet égard au moins, Hegel même est plus cartésien que spinoziste, vu que sa *Phénoménologie* est une propédeutique à la vraie philosophie (le *Bildungsroman* du *Geist*) ; son livre se sert de la philosophie comme d'un tunnel ou d'un passage nécessaire, tel que par lui on rattrape le truchement du négatif avant de parvenir à l'Absolu lui-même (le « résultat »⁶³ de la démarche). Et Spinoza, aux yeux de Hegel, reste l'« oriental » ; sa philosophie prétend épouser le déploiement de ce qui se donne absolument dès son premier pas – déploiement s'il y en a, tant la constitution logique du réel est fixe⁶⁴. Bref, Spinoza veut que le Vrai qui parle pour lui-même : absurde donc de demander qu'elle chancèle petit à petit vers sa réalisation !

La notion de la cause de soi chez Spinoza s'avère ainsi être comme un socle de l'ontologie fondamentale la longue de la Première Partie. D'abord, c'est à la notion de cause de soi qu'est subordonnée l'intelligibilité de celle même de « substance », comme indique I 7 dém. Une substance « ne peut pas être produite par autre chose » <*non potest produci ab alio*>, sinon, la connaissance que nous aurions d'elle dépendrait de la

⁶³ Cf. Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de J. Hippolyte, Paris, Aubier, 1941, p. 18-19 : « Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement. De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement Résultat <*Resultat*>, c'est-à-dire qu'il est la fin <*am Ende*> seulement ce qu'il est en vérité ; en cela consiste proprement sa nature qui est d'être réalité effective, sujet ou développement de soi-même. »

⁶⁴ D'où la critique hégélienne que Spinoza n'intègre pas, au sein de la substance, aucune négativité (elle est, selon Hegel, une substance « rigide et immobile ») qui la ferait se différencier de l'intérieur d'elle-même. Cf. Hegel, *Science de la Logique*, éd. de 1812, t. II, « l'Essence », tr. de Labarrière et Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, p. 238 et sq. (« Remarque sur la philosophie spinoziste et leibnizienne »).

connaissance que nous aurions de sa cause : elle ne serait plus une substance, ce qui par définition *per se concipitur et in se est*. Pour expliquer l'existence de la substance il ne faut avoir recours qu'à sa propre essence ou la vérité éternelle qu'elle explique toute seule. Une substance c'est donc avant tout une « cause de soi », c'est-à-dire « à sa nature appartient d'exister ». Bref, on conçoit la substance suivant ce que la cause de soi permet de concevoir, parce que cette dernière nous rend intelligible le mécanisme qui régit la première. Et parce que l'intelligibilité de la notion de substance est subordonnée à celle de cause de soi, il faudrait dire que sont également subordonnées celles de « attribut », étant (I déf. 4) « constitutif » de l'essence d'une substance, de « mode », étant (I déf. 5) une « affection » d'une substance, et enfin, celle de « Dieu » même, n'étant autre chose que la seule substance qu'il peut y avoir⁶⁵.

Dieu c'est donc avant tout un *Ens causa sui*, c'est-à-dire l'être le plus plein, le plus réel (*Ens realissimum*) et le plus parfait (*Ens perfectissimum*). On ne dira pas que c'est une propriété de Dieu parmi d'autres qu'il est la chose pleinement active, sans extérieur ou entrave quelconque, qu'il est cette chose qui cause ses propres, car si on cherchait à enlever ces déterminations de Dieu, on le viderait de tout son contenu. On ne peut même prouver l'existence de ce Dieu que par un recours à la notion de la cause de soi⁶⁶. C'est-à-dire que les propres de Dieu – son unicité, son indivisibilité, etc. – sont basés sur le fait qu'il est sa propre cause, ou raison, et que son existence découle directement de sa nature.

La notion de cause de soi est donc *prima inter pares*, en tant qu'elle gage la mesure des autres notions clés, car c'est elle qui nous explique la raison ou *cause* pour tout. La science de Spinoza est en cela fidèle à sa réputation d'être une science déterministe, une science donc qui exigerait qu'une notion telle que *la causalité*, intransigeante et « sévère »⁶⁷, se trouve en tête de *l'Éthique* comme une pièce de monnaie contre laquelle est

⁶⁵ Comme annonce I 14 : « À part Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir de substance. »

⁶⁶ I II dém, la première de quatre « preuves ontologiques » chez Spinoza, fait appel à I 7, qui elle trace le lien étroit et obligé entre « être une substance » et « être cause de soi ».

⁶⁷ Comme Pautrat aime souvent dire en séminaire : le spinozisme, c'est « des mathématiques sévères ».

faite tout échange. Et comme on voit, portée à l'absolu et bouclée sur soi, sa portée ontologique devient manifeste. Que l'existence soit conçue comme une conséquence directe et immédiate de l'essence, au lieu d'être surajoutée de l'extérieur à elle, est d'importance capitale pour toute *l'Éthique*. Comme explique clairement Brunschvicg, en passant par une petite notice historique,

« Cette conception a son origine dans Descartes, dans l'argument ontologique, et d'une façon plus précise peut-être, dans la seconde preuve de l'existence de Dieu. Descartes avait fondé cette preuve sur l'axiome suivant : le passage du non-être à l'être est un absolu, impliquant toute perfection et dépassant toute détermination finie. Par conséquent, l'homme étant imparfait, ne s'est pas créé lui-même ; car il aurait disposé d'une puissance infinie et il se serait donné la perfection absolue. Or la preuve cartésienne fournit, suivant Spinoza, plus que l'existence de Dieu; elle fournit la nature même de Dieu. Puisque le passage du non-être à l'être relève de l'absolu et de l'infini, il ne peut que se produire qu'une fois ; car deux absolus ne pourraient coexister sans entrer en relation, ni deux infinis sans se limiter, ce qui implique contradiction. »⁶⁸

C'est pourquoi « tout ce qui existe, à quelque titre et sous quelque forme que ce soit, participe donc à cette production unique de l'être ». On a amorcé le « monisme métaphysique » de Spinoza avec cette « intuition absolue » de l'unité de l'essence et de l'existence.

Si la notion de « cause de soi » porte sur l'effort spinoziste de concevoir Dieu comme le tout infiniment infini, sans parties et sans extérieur, on ne sera pas étonné de voir cette formule d'un monisme intégral réapparaître plus loin dans la doctrine. En effet, on voit rebondir cette formule – que l'essence et l'existence font un – en I 20, où on peut lire que « l'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose » (<*Dei existentia, ejusque essentia unum et idem sunt*>). Pour comprendre la Proposition, il faut avoir compris que Dieu s'est révélé être la seule substance (I 14), car « à part Dieu il ne peut y avoir ni se concevoir de substance » (<*Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia*>). Cela seul démontre que Dieu est l'unique *Ens causa sui*, et qu'en

⁶⁸ Brunschvicg, Léon, art. « Spinoza » dans *La Grande Encyclopédie de 1900*.

conséquence, son existence et essence sont foncièrement unis à titre d'êtres également nécessaires, c'est-à-dire éternels. Spinoza en tire deux corollaires. D'abord, selon I 20 cor. 1, que « l'existence de Dieu, tout comme son essence, est une vérité éternelle » (<*Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem*>), et ensuite, le cor. 2, que « Dieu, autrement dit tous les attributs de Dieu sont immuables » (<*Deum, sive omnia Dei attributa esse immutabilia*>). Spinoza, il est vrai, se répète : selon I 10 sc., « nécessité ou éternité » <*necessitatem, sive aeternitatem*> décrit un seul et même statut d'être ; « immuable » veut dire être éternellement tel ou tel, ce qui est aussi une façon de comprendre le statut « vrai » d'une idée.

On peut comprendre, à la lumière de cette mise au point de la notion ontologique de Dieu, comment Spinoza s'en prend à ceux qui veulent que l'ordre du réel soit gratuit, un avis que Spinoza appelle en I 33 sc. 2 le « plus grand obstacle à la science » <*magnum scientiae obstaculum*>. C'est penser Dieu « vulgairement », « à l'instar de l'homme » <*instar hominis*> ou puissant comme « des rois »⁶⁹, d'imaginer que sa toute-puissance divine est une puissance qui se manifeste capricieusement.

En effet, penser que quelque chose est possible, c'est, d'un côté, constater qu'une chose n'est pas contradictoire avec l'ordre du réel, mais c'est de l'autre côté aussitôt penser que la chose peut ne pas être, car ce qui peut pourrait aussi bien ne pas. En effet, il n'y a pas de contradiction de tenir qu'une chose reste toujours possible sans jamais devenir réel, sa réalité étant en quelque sorte prise dans ces limbes entre l'être et le non-être.

Spinoza prend le problème par le biais de la nature de la réalité elle-même, en montrant que la réalité (Dieu) est pleinement expressive d'elle-même, et qu'il n'y a pas de milieu concevable – tel que le possible –, entre 'être réel' et 'être irréel'.

Or, puisque Dieu est comme un principe qui, aussitôt énoncé, provoque toutes ses conséquences, si Dieu « peut » ou « a la puissance de » faire quelque chose, elle est

⁶⁹ II 3 sc. : « Le vulgaire <*Vulgus*>, par puissance de Dieu, entend la libre volonté de Dieu et son droit sur tout ce qui est, qui par là se trouve communément considéré comme contingent. Car Dieu a le pouvoir de tout détruire, dit-on, et de tout renvoyer au néant <*et in nihilum redigendi*>. En outre, on compare très souvent la puissance de Dieu <*Dei potentiam*> à la puissance des Rois <*potentia Regum*>. »

réellement déjà « en acte ». C'est la raison pour laquelle, selon I 33, « les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune autre manière, ni dans aucun autre ordre, qu'elles ne sont produites <*res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*> ». D'où viendrait ce qui pourrait altérer cet « ordre » de Dieu? De nulle part, bien entendu, car Dieu, cause de soi, est infiniment infini, et tout ce qu'il y a ou peut y avoir est en Dieu et se conçoit par Dieu. C'est-à-dire que Dieu n'est qu'« en acte » <*in actu*>⁷⁰ et ses décrets⁷¹ ne changent point : en effet, ayant une essence éternelle qui se coïncide exactement avec son existence infinie, Dieu ne peut ni diminuer, ni augmenter son degré d'actualité en aucun sens, et l'ordre suivant lequel il fait ce qu'il fait est aussi éternel que sa nature.

C'est la raison pour laquelle I 34 dira que « la puissance de Dieu est son essence même » <*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*>, et ensuite, on lira en II 3 sc. que cette essence est une « essence agissante » <*essentia actuosa*>⁷²: en effet, ces deux termes se confondent sans tare quiconque. On a aboli le possible en Dieu, puisqu'il ne reste aucune place pour le loger.

Encore faut-il même dire que chez l'*Ens causa sui* il n'y a pas de *temps* qui subsiste entre le moment du pouvoir-faire, rattaché à l'essence de la chose, et le moment de le faire effectivement, rattaché à l'existence. Le temps, en effet, articule le clivage entre l'essence et l'existence d'une chose, mais la chose qui se cause ne connaît pas cet écart. C'est-à-dire qu'il n'y a pas deux moments dans la constitution infinie de Dieu, et que Dieu fait tout ce qu'il a à faire dans un *instant éternel*. Or une fois qu'on aura accepté que cet *Ens causa sui* s'affecte modalement, tout pouvoir-faire de tout mode s'expliquera nécessairement comme

⁷⁰ I 17 sc. : « L'omnipotence de Dieu a été en acte de toute éternité, et restera pour l'éternité dans la même actualité <*Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate manebit*>. »

⁷¹ I 33 sc. : « Comme dans l'éternité il n'y a pas de quand, d'avant ni d'après, de là, j'entends que de la seule perfection de Dieu, il suit que Dieu ne peut jamais décréter autre chose, et ne l'a jamais pu ; autrement dit, que Dieu ne fut pas avant ses décrets, et sans eux ne peut être. »

⁷² Notons que Alquié traduit quant à lui <*essentia actuosa*> par « essence actualisante ». Cf. *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1981, p. 157.

une partie tirée de la nature divine, qui elle est toujours pleinement expressive de son propre pouvoir. Bref, si Dieu peut tout, par extension, tout pouvoir faire quelque chose c'est divin ; c'est, comme écrit Brunschvicg, « participer à ce seul acte, la cause de soi »⁷³.

À regarder de près, on voit quand même que dire que tout ce que Dieu peut, il le fait, est rigoureusement parlant imprécis. Si étrange soit-il, Dieu « ne peut rien », justement parce qu'il *fait* tout. Il n'a pas de « capacités », par exemple ; en effet, puisqu'il est tout présent à lui-même et à toute chose, ayant aucun extérieur, il ne peut rien y ajouter ni y apporter qui n'y soit pas déjà, ni peut-il « manifester » ses capacités (miraculeuses et surnaturelles, par exemple), car elles sont déjà en acte. Rien n'est gardé en réserve, et si l'on veut, « à l'intérieur de son intérieur ». Comme montre bien Ramond, à y bien réfléchir, le concept même de pouvoir, dans le sens où on dit, quotidiennement, « pouvoir marcher », n'a au fond rien à voir avec cette toute-puissance de Dieu⁷⁴. On pourrait donc interpréter cette « toute-puissance divine » sous un certain angle plus « critique » et dire que la notion même de *puissance* ou *pouvoir* s'évacue par là de la philosophie de Spinoza, justement parce que Spinoza la porte à son extrême.

Finalement, quelque chose comme « l'esprit » même du spinozisme nous paraît se trouver lové au sein de cette conception d'une chose qui se cause elle-même. Le concept, sous cet angle, devient moins un argument philosophique, mais gagne en élan, comme un geste.

Le geste, c'est que *la causalité* harponne et fait déployer ce qui est absolument

⁷³ Brunschvicg, Léon, art. « Spinoza » dans *La Grande Encyclopédie de 1900*.

⁷⁴ Cf. Ramond, « Le pouvoir à l'âge classique » dans *Spinoza et la Pensée Moderne* (Paris, Harmattan, 1995), en particulier p. 157 : « L'essence de Dieu de Spinoza, nous l'avons vu, est « sa puissance même ». Mais, conformément au point de vue de l'éternité qui est celui du système, cette toute-puissance divine est en réalité une « toute-actualité », car il n'y a pas de place, dans un monde strictement nécessaire, pour des « possibilités », des « virtualités », ou des « êtres en puissance » : « la toute-puissance de Dieu », déclare ainsi Spinoza en Éthique I 17 scolie, « a été en acte de toute éternité et demeurera pour l'éternité dans la même actualité ».

nécessaire. Nous l'appelons donc « inconditionnée » : peut-être est-il tout simplement exigé par la nature de la pensée spinoziste que l'Absolu s'agence de même façon que le principe de la causalité. Mais en fait c'est là où le bât blesse. En fait, l'évidence de ce fait saute aux yeux à un tel point que c'est presque aveuglant. Mais la question demeure : pourquoi Spinoza met-il la *causalité* en premier lieu ? C'est-à-dire, pourquoi le tout premier des concepts ontologiques chez Spinoza est-il saturé par le principe de causalité ?

Il nous semble que cette préférence, si on veut, pour le principe de causalité n'est autre qu'une des conséquences fondamentales du « rationalisme absolu »⁷⁵ que professe Spinoza. Voyons au mieux comment nous parviendrons à l'expliquer.

Suivant Spinoza, le fait que l'essence de l'être se lie à l'existence même de l'être est intelligible comme est le lien d'une *cause* à son *effet*. De plus, on apprend en I 11 dém. 2 que être cause veut dire être raison : *causa seu ratio*. Or la raison pour laquelle cet *Ens causa sui* est ne sort point du « dehors » pour fonder sa nécessité ; au contraire, la raison pour la chose en question est purement et simplement expliquée par la *nécessité causale* interne à cette chose qui, tout en poursuivant son cours naturel, enveloppe également par là même le tout de l'être. Ainsi, le rationalisme de l'absolu trouve son premier point d'appui, car rien qui explique cette chose et son agencement ne se surajoute à elle du « dehors ».

Encore faut-il démontrer qu'une fois mis de côté le rapport absolu de Dieu avec soi on peut de cet même *Ens causa sui* déduire pourquoi *une chose en particulier* est telle qu'elle est, ce qui revient à démontrer ses « raisons » ou « causes ». Tel sera le deuxième versant du rationalisme absolu, que la *raison d'être* de toute chose est une raison d'être *causée* et *déductible*, et que les déterminations nécessaires – l'« essence » mais aussi l'« existence » – de toute chose s'éclairent à la lumière de ce qu'on sait nécessairement de la cause de soi. En fait, tout ce qui reste à dire, c'est d'affirmer que la science humaine peut se

⁷⁵ Gueroult, *Dieu*, p. 9.

lancer à son gré partout, autrement dit, que tout le réel est intelligible⁷⁶ d'emblée et même le tout « en deçà » du *Ens causa sui*. L'ontologie des choses singulières devrait dans la suite répondre à l'ensemble de ces questions.

Mais en tout cas, vu l'effort spinoziste de ne fonder le principe de causalité du réel sur rien d'autre que sur la puissance propre au réel de s'expliquer, on pourrait dire que sur l'acte de naissance de la doctrine est barrée la route royale de la métaphysique, au moins si par métaphysique on entend tout genre d'appel à ce qui est en dehors de la physique, externe à la présentation ou de la génération des choses, pour expliquer cette physique. Ce geste lové dans le concept de la cause de soi, c'est donc *le geste de l'« antimétaphysique »*.

En fait, grâce à l'absence de tout recul, aussi petit qu'il soit, qui soustrairait le principe de causalité du réel, et *vice versa*, on voit le terrain spinoziste se vider de ce suprême penchant métaphysique de la pensée humaine, selon lequel le commencement du Tout – comme écrit Jean, tout ce qui se fut « *ἐν ἀρχῇ* » – serait foncièrement indéchiffrable à l'intellect humain. L'immanentisme amorcé par le concept de la cause de soi consiste au contraire à arracher à la connaissance de la réalité des choses ces conditions extérieures à elles qui n'entrent pas dans leurs définitions propres. D'où la nécessité de mettre-en-relief au préalable la densité et la plénitude optimale de cette cause de soi, la cause qui n'ouvre sur rien d'extérieur à elle.

Peut-être pourrait-on dire que le spinoziste ne se demande jamais à la façon d'un métaphysicien tel que Leibniz : « pourquoi quelque chose plutôt que rien ? » C'est une question qui laisse grande ouverte la porte de l'incompréhensible : faute de saisir une seule chose qui s'explique elle-même notre intellect se trouve balancé au-dessus de cette pensée de l'abîme, que rien aurait pu être, et que ce qui est, n'est qu'un fait brut inexplicables. Le spinoziste, en revanche, substitue à sa place : « comment certaines choses se produisent-

⁷⁶ Un postulat d'ailleurs qui ressort déjà chez Spinoza de l'axiomatique de cette Première Partie de l'*Éthique*. Cf. : Matheron, *Études sur Spinoza* (Paris, ENS, 2011), « Essence, existence et puissance dans le livre I de l'*Éthique* », p. 567.

elles, et pas toute chose ? »⁷⁷. C'est une question qui démarque la définition de la chose et ses pouvoirs réels, et elle fait voir que demander ce « quelque chose plutôt que rien » est non seulement absurde en soi (vu que *ex nihilo nihil fit*⁷⁸) mais en plus que le réel s'agence d'une façon ordonnée, réglée et surtout nécessaire.

L'entrée dans le spinozisme s'achète alors à ce prix : qu'on accepte que la causalité est réelle et solide, qu'elle est le soubassement de l'être même, et que connaître les causes efficientes d'une chose n'est rien autre que de comprendre la nécessité réelle de la chose. C'est que (I 36) « rien n'existe sans que de sa nature s'ensuive quelque effet » <*nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur*>, et que, de surcroît, ce contrat ontologique est de bout en bout contraignant, car (I 27) « une chose qui est déterminée par Dieu à opérer quelque chose ne peut se rendre elle-même indéterminée » <*res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest*>. Il nous reste toutefois à envisager le passage de « se causer » à « causer autrui », mais tout bien considéré, cela n'empêchera que le spinoziste tente de comprendre la raison d'être de tout grâce à cette conception seule : « qu'être, c'est au fond être cause »⁷⁹, c'est produire des effets, ou bien *en soi* ou bien *en autre chose* (I ax. 1). C'est loger *une raison d'être* quelque part. On appelle ça, commodément, « le principe de raison suffisante »⁸⁰ : pour tout ce qu'il

⁷⁷ Cette idée nous a été suggérée par Matheron, A., dans son *Études*, « Essence, existence et puissance dans le livre I de l'Éthique », p. 573 : « Pour qu'une chose n'existe pas, autrement dit, il ne suffit pas qu'il n'y ait pas de raisons pour qu'elle existe : il faut qu'il y ait des raisons positives, internes à son essence ou externes, pour qu'elle n'existe pas. Nous devons nous guérir de la mauvaise habitude que nous avons prise de nous demander : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? », comme si néant était plus intelligible que l'être. La bonne question serait au contraire : « Pourquoi y a-t-il seulement certaines choses plutôt que tout ? » Et la bonne réponse, on le sait déjà, sera que tout finit bel et bien par exister. »

⁷⁸ Cf. Spinoza dans les *PPC*, Partie I, Ax. 7 après Prop. 7 : « Aucune chose, et aucune perfection actuellement existante d'une chose, ne peut avoir le néant, c'est-à-dire une chose non existante, pour cause de son existence. »

⁷⁹ Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, dans la collection « Que sais-je? », Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 72.

⁸⁰ C'est en effet Leibniz dans son *Discours sur la Métaphysique* qui lui a donné sa formulation la plus concise : « Nihil est sine ratione ».

y a, il y a une raison⁸¹.

Pour conclure, nous nous démarquerons un peu des « points fragiles » de ce geste. D'abord, parler d'une *cause* de soi c'est prendre ce mot *causalité* dans un sens inattendu, surtout si on veut que le seul genre de causalité soit l'efficente. Il nous semble que la causalité efficiente requiert qu'on conceptualise un agent et un patient. L'immanentisme fait sombrer la différence dans un deuxième temps, lorsqu'on aperçoit que l'agent se transmet intégralement par son action. Néanmoins, l'effet de l'action est distinguable de l'agent premier, sinon « en réalité » au moins dans la pensée, car nous voici avec deux mots pour conceptualiser l'action qui se déroule. D'ailleurs, comme affirme Spinoza en I 17 sc., « le causé diffère de sa cause précisément en cela qu'il tient de la cause » *<causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet>*. C'est pour cette raison même que plus tard on peut affirmer la différence ontologique entre la cause des choses (Dieu) et les choses eux-mêmes.

C'est surtout cette dernière citation qui éclaire l'ambiguïté de la problématique, ou au moins son apparent « dédoublement » dans la suite. Car, d'un côté, la causalité se rapproche à l'identité : la cause de soi, c'est identique à soi, son essence enveloppe son existence. Mais de l'autre côté, on verra que l'« effet de soi », le Dieu-Effet, n'est pas le principe de son propre être, étant de l'ordre modale et donc dépendant de la substance en quoi il est conçu. C'est-à-dire que l'effet de la cause de soi semble bien être ce *causé* qui diffère de sa cause.

Sans doute, comme indique Alquié, le principe de la causalité fait en tout cas « transparaître le visage de l'éternité. » En fait,

« Le déterminisme nous enseigne seulement la constance des successions : il laisse demeurer l'hétérogénéité de leurs termes. Pour réduire cette hétérogénéité, continue Alquié, il faut passer du principe du déterminisme au principe du causalité, qui est,

⁸¹ Voir également Descartes, la Deuxième des Notions Communes dans ses *Deuxièmes Réponses* : « Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même se peut se demander de Dieu ; non qu'il ait besoin d'aucune cause pour exister, mais parce que l'immensité même de sa nature est la cause ou la raison pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister. »

comme l'a dit Schopenhauer, le principe de raison suffisante du devenir. Considérées en elles-mêmes, les lois de la Nature ne révèlent nulle nécessité logique : elles appellent donc une théologie, car une règle dont on n'aperçoit pas la nécessité ne peut être conçue que comme un décret. L'explication causale s'efforce de substituer à cette transcendance une immanence, de découvrir un rapport rationnel entre les termes de la loi. Mais cette victoire de la raison, dans la mesure où elle est possible, demande une négation plus complète du temps. »⁸²

Alors, quoique la causalité fasse appel à un monde stabilisée par la nécessité de son ordre, et ainsi s'approche de l'immanentisme, car chaque effet semblerait réellement inclus dans la cause, on n'a pas encore aboli la distinction des termes dans l'ordre : pour cela, il faut dire qu'il y a de l'unité où il paraît avoir de la diversité, et de l'éternité où il paraît avoir du temps⁸³. C'est, en revanche, ce qui arrive avec cette idée spinoziste d'un *Ens causa sui* : elle est à la fois, comme diraient les américains, son propre moteur et son propre carburant.

En fait donc la notion d'une causalité qui ne cause que soi touche à l'horizon du compréhensible⁸⁴. L'effet, étant la cause, et la cause, étant l'effet, rien n'y semble

⁸² Alquié, Ferdinand, *Le Désir de l'Éternité*, Paris, P.U.F., 1943, p. 70 – 71.

⁸³ Cf. Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, P.U.F., nouvelle édition augmentée de 2011, p. 153 et sq. : « Constaté la succession régulière de deux phénomènes, en effet, c'est reconnaître que, le premier étant donné, on aperçoit déjà l'autre ... Mais le principe de causalité, en tant qu'il lierait l'avenir au présent, ne prendrait jamais la forme d'un principe nécessaire ; car les moments successifs du temps réel ne sont pas solidaires les uns des autres, et aucun effort logique n'aboutira à prouver que ce qui a été sera ou continuera d'être, que les mêmes antécédents appelleront toujours des conséquents identiques ... Ainsi, Spinoza voulait que la série des phénomènes, qui prend pour nous la forme d'une succession dans le temps, fût équivalente, dans l'absolu, à l'unité divine : il supposerait ainsi, d'une part, que le rapport de causalité apparente entre les phénomènes se ramenait à un rapport d'identité dans l'absolu, et, d'autre part, que la durée indéfinie des choses tenait tout entière dans un moment unique, qui est l'éternité. »

⁸⁴ Un reproche, d'ailleurs, que Schopenhauer fait de la philosophie spinoziste. Voir Schopenhauer, *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*, tr. de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983 pour la 4^{ème} éd., p. 27 : « je ne vois, pour ma part, dans *causa sui* qu'une *contradictio in adjecto*, un conséquent pour un antécédent, une audacieuse sentence dictatoriale pour rompre la chaîne infinie de la causalité, quelque chose d'analogue à cet Autrichien qui, voulant attacher l'agrafe sur son shako solidement bouclé et ne pouvant arriver assez haut, monta sur une chaise. Le véritable emblème de la *causa sui* est le baron de Münchhausen serrant fortement de ses jambes son cheval qui s'enfonçait dans l'eau, et remontant avec celui-ci en se tenant à sa natte ramenée en avant par-dessus sa tête : inscrire au-dessous : *causa sui*. »

s'introduire qui permettra justement à penser la distance constitutive du rapport cause-effet. Le dilemme vient donc finalement du fait que Spinoza cherche à penser une pure activité qui se donne tout. Mais comment voudrait-on que l'action divine fait tout sans *se faire* quelque chose ? Encore faut-il dire que, faute peut-être des limites conceptuelles dont l'esprit humain dispose par nature, nous avouons ignorer comment conceptualiser clairement une activité sans ombre aucune de passivité, une action libre de toute réceptacle dans laquelle cette action se verserait. Comme un vase reçoit l'eau qui « agit » sur lui, ou comme un corps est bousculé par un autre, la plénitude du réel semble exiger que les places s'échangent, que le déplacement d'une chose ne soit que son remplacement par une autre. Et il se peut bien qu'une chose se cause et agisse toute seule ; pourtant, comme l'a déjà signalé Hegel à propos des mots « être » et « néant »⁸⁵, au nom de quoi distinguerait-on cette action pure d'une passivité pure, ce grand Être tout nécessaire d'un grand Vide tout contingent ?

Il semble que Spinoza fut sensible à l'impasse, car finalement il parvint à postuler *le dédoublement de la Nature* : une désormais dite la Naturante – l'ensemble des attributs qui expriment l'essence du Dieu-Cause, ou encore, Dieu en tant qu'il est « bigarré » mais « infragmentable »⁸⁶ – et une autre dite la Naturée, c'est-à-dire, l'ensemble de modes infinis et finis. C'est-à-dire, finalement, que le *Ens causa sui* deviendra autre que soi en devenant le *Ens effectus sui*. C'est, nous verrons, par l'aboutissement de cette problématique, formée dès l'ouverture même de *l'Éthique*, que nous serons censés comprendre pourquoi les choses

Notons en passant que l'histoire de Münchhausen se retrouve comme une parodie du spinozisme dans le poème de Einstein, *Zur Spinoza*.

⁸⁵ Cf. Hegel, *Science de la Logique*, éd. de 1812, t. I, « l'Être », tr. de Labarrière et Jarczyk, Paris, Aubier, 1972, p. 58 et sq. (« *Unité de l'être et du néant* »). « L'être pur » et « le néant pur » sont pour Hegel « absolument » la même chose ; chacun étant dépourvu de diversité « n'est égal qu'à lui-même, et aussi il n'est pas inégal en regard d'autre-chose. » C'est l'absence de toute détermination qui les relie comme « l'immédiat indéterminé », ou encore, « l'état-de-non-différenciation en lui-même. » Il faudrait préciser que pour Spinoza Dieu la cause de soi n'est pas sans détermination, mais c'est néanmoins vrai que cette détermination de lui-même s'ajoute à lui comme son propre effet.

⁸⁶ Cf. Gueroult, *Dieu*, p. 477.

singulières sont et réelles et en autre chose, bien que la chose dans laquelle elles sont, la substance absolument infinie, soit en même temps une chose « indivisible »⁸⁷.

⁸⁷ I 13 : « Une substance absolument infinie est indivisible » <*Substantia absolute infinita est indivisibilis*>.

INTERMÈDE

De la Proposition 16 et des Modes Infinis

Comme on vient de voir par toute l'évidence du texte, la philosophie de Spinoza fait son premier pas dans la direction d'un immanentisme ou monisme intégral. L'essence de la plus réelle chose étant entièrement immanente à son existence, nul écart n'était présent qui pourrait introduire de la multiplicité, des parties, ou du fini même dans l'ordre du réel. La suite de *l'Éthique* va complexifier cet immanentisme, et cela nécessairement, dans la mesure où le spinozisme déborde le monisme intégral au profit d'une philosophie de choses singulières.

À suivre l'analyse de Ramond, on dirait que le renversement de situation s'articule fondamentalement autour d'un bouleversement soudain du « valeur ontologique » des notions de la « qualité » <*qualitas*> et de la « quantité » <*quantitas*>⁸⁸. C'est-à-dire qu'au niveau du Dieu-Cause ou de la Nature naturante, ce qui est « qualitatif », ce qui est « absolument » conçu et se tient au-delà de toute mesure, se trouve privilégié au détriment de ce qui est « quantitatif », c'est-à-dire décomposable et de nature plurielle. Or, une fois qui est visée le passage vers le Dieu-Effet ou la Nature naturée, on verra que toute dénomination quantitative paraît de moins en moins dévalorisée par la pensée, et de surcroît que toute qualité se trouve de plus en plus quantifiée (c'est désormais la chasse à la « qualité occulte »). C'est-à-dire que la variabilité ou la mutabilité ne sont plus des défauts.

⁸⁸ Telle est la thèse centrale de son ouvrage *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza* (op cit.). Non seulement organise-t-elle la structure du texte (qui, d'ailleurs, a fortement inspiré le nôtre) en le divisant deux fois en deux, mais par son insistance sur la nature *double* de la pensée spinoziste elle éclaire ce trait fondamental de la doctrine, qui est qu'elle est jalonnée par une série d'oppositions binaires de cette sorte, les articulations, par ex., « substance-attribut » v. « mode » ; ou encore, « en soi » v. « en autre » ; ou encore, « naturante » v. « naturée » ; ou encore, « agir » v. « opérer » ; ou encore, « libre » v. « contraint », ou, etc.

L'articulation de ses notions est étroite. On par du principe que toute qualité est ontologiquement strictement déterminée et toute quantité est ontologiquement indéterminée. Comme explique bien Ramond, « la quantité, en effet, se conçoit selon le plus et le moins, et la qualité selon le même et l'autre. Tout rapport indéterminé, par conséquent, est quantitatif, mais tout rapport déterminé est qualitatif : car tout rapport différent du premier (fût-il plus grand ou plus petit) sera un « autre » rapport – de même que, si le nombre en général exprime la quantité, tout nombre déterminé est qualitativement différent de tout autre nombre. La quantité déterminée est donc qualité »⁸⁹.

En effet, la singularité elle-même est toujours une qualification : je pourrais dire, par exemple, que j'ai la qualité d'être singulièrement moi-même, ce qui serait tout à fait vrai, sans que je sache pourquoi c'est le cas. Une connaissance de celui-ci serait une connaissance de ce qui en moi est différent de ce qui est en toute autre chose. On se demanderait donc si la singularité de quelque chose pourrait être totalement comprise par une sorte de quantification pure de son essence ; cependant, une fois déterminée la quantité, elle devient aussitôt une qualité précise.

Le problème peut également se comprendre du point de vue de la nature inadéquate de la connaissance des singularités par le biais de la qualification des celles-ci. Comme explique Ramond, « la critique de la notion de qualité, sous la forme des « qualités occultes » et des « qualités sensibles », entraîne la dévalorisation du général au profit du singulier. Si la « couleur », la « dureté », l'« odeur », etc., ne nous apprennent rien sur l'essence d'un morceau de cire donné, de même la « pierréité » ne nous apprendra rien sur telle pierre, la « volonté » sur telle volition, l'« humanité » sur tel homme. »⁹⁰

C'est-à-dire que la qualification d'une chose – telle qu'on dit, par exemple, que j'ai la qualité d'être un homme –, ne nous dit peu ou rien de tout de son identité singulière. Car,

⁸⁹ *Ibid.* p. 190.

⁹⁰ *Ibid.*, « Chapitre II : l'Individuation par la Quantité », p. 206.

quoique toute qualité soit une pensée du même et de l'autre, la singularité de la chose ne se conçoit pas comme une qualité *subjective* qu'elle partage avec d'autres choses. Il faut alors distinguer entre les qualités « subjectives » et les qualités « objectives » : la *quantité déterminée et singulière* de puissance, ou de réalité, ou de perfection, etc., d'une chose, sont des qualifications *objectives*. En effet, si ce dernier remarque semble étrange – qu'on peut quantifier et ainsi déterminer ou « qualifier objectivement » la perfection de quelque chose –, néanmoins c'est « l'ambition prométhéenne » de Spinoza, comme dit souvent Ramond, qui le fait tenter cet approche au réel. De cette manière, « la quantification précisément déterminée des essences de choses singulières devra ainsi permettre de concevoir et la continuité et les singularités »⁹¹ : « continuité », car il s'agit toujours de *plus* et de *moins* (grand, parfait, réel, etc.); mais « singularité », car il s'agit aussi de la détermination précise de la nature d'une chose.

Par exemple, la « rougeur » d'une rose ne peut ni augmenter ni diminuer. Cet aspect sensible de son être est comme un état qui persiste jusqu'à un autre le remplace. On peut voir une autre rose qui semble plus rouge, mais, en effet, la manière d'être rouge de cette autre rose est tout simplement *autre*. Ainsi, tout changement de la qualité est une métamorphose de l'identité de la qualité⁹². Pourtant avec un peu de science on peut aussi quantifier la rougeur de la rose. On dit qu'elle a beaucoup de cette chose *x* qui la rend rouge. Ceci nous rien dit sur son être particulier. Puis, on fait le compte exact ; on voit qu'elle a cent de ce *x*. Encore, on soupçonne que le procédé n'est pas encore épuisé, et on continue à plonger en-dessous de cette qualité-ci – « avoir *x* » – jusqu'à découvrir quel autre quantité de quelle autre chose (de *y*) la détermine à son tour. L'idéal serait d'aller aussi loin que possible, jusqu'à trouver une seule et indivisible qualité, qui, une fois quantifiée, détermine toutes les autres qualités perçues au-dessus. Enfin, on voit qu'on

⁹¹ *Ibid.*, p. 207.

⁹² Cf. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (op. cit.), Chapitre Premier, et en particulier p. 40 : « Les variations de l'éclat d'une couleur donnée [...] se réduiraient donc à des changements qualitatifs, si nous n'avions pas contracté l'habitude de mettre la cause dans l'effet, et de substituer à notre impression naïve ce que l'expérience et la science nous apprennent. »

s'approche, par le biais de la quantification intégrale des choses, à une seule qualification universelle. Spinoza fait justement cela. La seule qualification d'une chose quelconque, c'est la détermination de l'Attribut dans laquelle elle se conçoit. Les modifications quantitatives de cette unique qualité provoquent toutes les autres particularités perçues. Par exemple, tout corps partage cette seule qualité, à laquelle toutes les autres qualités (odeur, couleur, etc.) se réduisent : être une chose dans l'Étendue. Or celui-ci se modifie, tout d'abord, comme une quantité de *mouvement* <motus> et de *repos* <quietus> : c'est le « mode infini immédiat » de cet Attribut. Ainsi, toutes les parties de l'Étendue, tous les corps concevables, sont donc des déterminations (quantifications) précises de mouvement et de repos. Et ainsi de même, *mutatis mutandis*, pour la Pensée et les idées.

On verra dans la seconde partie de ce travail comment et pourquoi ce va et vient du qualitatif vers le quantitatif et *vice versa* animer d'irrégularités dans l'ensemble du système spinoziste, particulièrement eu égard aux théorèmes concernant le *conatus*. En tout cas, il nous semble qu'on peut, sous la lumière de ces éclaircissements architectoniques, comprendre comment le spinozisme passe (ou « saute ») de la considération d'une chose unique et simple, Dieu conçu absolument, à la considération d'une multitude « indéfinie »⁹³ de choses singulières, sans qu'on soit ramené à croire que l'apparente réalité ou constitution de choses singulières ne soit qu'un beau film irréel, et à la façon de nombreux mysticismes de tous pays, tout ce qui fait une correcte éthique, c'est effacer de nos Esprits notre ignorance de l'impossibilité de toute séparation au sein d'un Être Suprême.

Pourtant, ce changement du plan (depuis l'attributif et vers le modal) n'est possible que si Spinoza abandonne le terrain où l'essence et l'existence font un, c'est-à-dire s'il postule que quelque propriété de Dieu fait que Dieu s'exprime dans une infinité de choses *autres* que lui qui toutes sont *en* lui, toutes réelles, éternelles, bref, des parties de lui. Or il faut une pluralité d'essences et d'existences pour fonder une réalité modale, une réalité diversifiée et complexe, où les choses se déterminent et sont déterminées à titres distincts.

⁹³ Cf. ci-dessous, p. 80 et sq., notre discussion de ce terme, et en particulier sa place à I 28.

C'est pourquoi, finalement, il y a un clivage d'essence et d'existence des choses, et pourquoi ce clivage va définir la nature des choses singulières.

La doctrine de l'immanence se retrouverait en cela redoublée : Dieu, en devenant effet de soi, doit « s'extérioriser » en forme d'expressivités de lui-même, avec lesquelles il ne se confond pas, quoiqu'il reste le principe de leur réalité. C'est-à-dire que dès lors s'émergera l'ombre de la doctrine de l'immanence intégrale⁹⁴, qui semble plus gérée selon un ordre « expressive », et dans les interstices de laquelle une dose de transcendance semblera s'étendre. Dirait-on que Dieu *se déborde* ? Peut-être, en effet, c'est la seule façon de comprendre ce qui va se passer.

Or si ce que nous venons de dire semble invoquer la *discontinuité* de la démarche, on avoue que ce texte géométrique se veut de bout en bout *continu*. Et en fait il nous semble qu'une articulation au moins joint les deux membres de cette Première Partie de *l'Éthique* : la Proposition 16. En fait, I 16 propose un postulat sine qua non pour que la démarche poursuive son trajet, à savoir que Dieu est productif nécessairement des modes, ces êtres *ab alio*. C'est-à-dire, plus précisément, que la nécessité de la nature de Dieu se confond avec la production nécessaire de toute chose : donnée l'un, on a déjà l'autre. C'est pourquoi rien n'a été jamais créé et tout « existe » éternellement.

C'est une Proposition aussi belle que redoutable, comme un chant de Sirènes qu'on entend lors de son voyage dans *l'Éthique* qui risque de faire échouer le bateau du voyageur sur ses récifs. Mais, à la différence d'Ulysse, nous n'avons pas la bonne chance de l'entendre sans que le bateau soit sous notre pilotage. D'où les tangages qui suivent. On dirait que la beauté du chant est due au fait qu'il nous raconte que toute chose est aussi nécessaire et éternelle que Dieu même, car nécessairement toute chose s'en « suit » de sa nature. Le danger de l'entendre, en revanche, c'est du à la hardiesse de cette idée qu'on peut *continuer* du Dieu-Cause au Dieu-Effet, c'est-à-dire du Dieu en tant qu'il est

⁹⁴ Cf. également l'analyse de Sévérac, *Spinoza*, op cit., p. 59 : « L'immanence n'est donc pas l'identité de la Nature naturante et la Nature naturée ; elle est l'absence de la distinction *réelle* entre les deux, qui n'est pas exclusive d'une distinction modale. »

indivisible au Dieu en tant qu'il est présent en une infinité de choses et s'affecte à travers cette infinité, sans qu'il ne se réduit à cette infinité, ni non plus que cette infinité ne se dit moindre que Dieu, car elle est aussi pleinement et nécessairement éternelle.

C'est-à-dire que toute la possibilité de continuer à voyager dans l'*Éthique* est ici mise-en-jeu, puisque cette Proposition renferme en elle-même quasiment toute la difficulté de la Première Partie eu égard à la constitution ontologique des choses singulières, et notamment à la question classique qui consiste à théoriser un passage ou un rapport de l'infini au fini.

Nous ne sommes pas seuls à voir I 16 comme une Proposition à part, aussi ambitieuse et importante que difficile. Déjà en 1676, Tschirnhaus, écrivant à Spinoza, notait que I 16 est « peut-être la plus importante du premier livre de votre Traité. »⁹⁵ Gueroult à son tour écrit que I 16 « inaugure la seconde partie du Livre I ... consacrée à la déduction de la puissance de Dieu. »⁹⁶ En effet, jusque là l'*Éthique* établit « l'essence de Dieu » ; c'est à partir de I 16 que s'avère intelligible « l'autre versant du réel », car quoique I 15 « pose déjà dans la substance les choses qui en diffèrent, elle ne les y pose pas encore comme les effets de sa puissance, mais simplement comme les propriétés de son essence. » Or « c'est seulement avec la *Proposition 16*, ajoute Gueroult, qu'elles [à savoir « les choses qui dépendent de Dieu et diffèrent de lui »] sont conçues comme produites par Dieu, et que, de ce fait, celui-ci n'est plus envisagé uniquement comme étant leur substance, mais aussi et surtout comme étant leur cause ; d'où l'immanence de Dieu aux choses (panthéisme). » Finalement, selon Matheron, I 16 fait « assister à la genèse des individus eux-mêmes. »⁹⁷

Tous s'accordent donc à voir en elle quelque chose de fulgurant et de décisif, posant, d'un coup, que Dieu n'est plus juste une essence avec beaucoup de propriétés, mais une chose qui cause et produit des modes, et ce faisant, qu'il s'extériorise nécessairement

⁹⁵ L82.

⁹⁶ Gueroult, *Spinoza : Dieu*, p. 243.

⁹⁷ Matheron, *Individu et Communauté*, p. 16.

« en lui même ». Regardons-la :

« De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini). »⁹⁸

Elle a de quoi étonner, mais avant même de décortiquer ses significations, il faut souligner la difficulté, sinon l'impossibilité même, de sa démonstration. Pour Gueroult, il s'agit dans cette démonstration fort étrange de cerner comment on passe d'un lien analytique (de l'essence à la propriété) à un lien synthétique (de la cause à l'effet), le premier étant inclut dans en I 16 dém., le second étant suggéré par l'usage que fait Spinoza de « suivre » <sequi> en I 16, mais aussi inclut dans le fait que Dieu est appelé en I 16 cor. 1 « cause immanente » <causa immanens> de toute chose. L'analyse de Gueroult tient à cette seule phrase dans sa Démonstration que Spinoza dit rend I 16 « évidente » <manifesta> :

« Étant donnée la définition d'une chose quelconque, l'intellect en conclut plusieurs propriétés, lesquelles, en vérité, en suivent nécessairement (c'est-à-dire de l'essence même de la chose), et d'autant plus de propriétés que la définition de la chose exprime plus de réalité, c'est-à-dire, que l'essence de la chose enveloppe plus de réalité. »⁹⁹

En effet, cette phrase a frappé le jeune Tschirnhaus (L 82), qui a décidément rejeté l'argument en faveur de l'idée que pour concevoir plusieurs propriétés il faut poser

⁹⁸ I 16 : <Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.> Ici nous citons la traduction de A. Guérinot (Paris : Ivrea, 1993), sauf que nous gardons la traduction de Pautrat d'<intellectum> par intellect. En effet, à part l'usage sinon innocent du mot « manière », Pautrat se permet d'une grande liberté d'expression avec sa traduction de <debent> – ce qui donne littéralement « doivent » –, par « nécessairement ». À vrai dire, cette liberté d'expression est interprétative, car au lieu de laisser indemne l'usage dont fait Spinoza de la notion d'un « devoir », Pautrat y lit une nécessité, ce qui ne revient pas de tout au même.

⁹⁹ I 16 dém. : <Ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est ipsa rei essentia) necessario sequuntur, et eo plus, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit. > On remarquera cette fois-ci que le texte latin donne, en effet, ce « nécessairement » <necessario> que Pautrat introduisait en I 16.

plusieurs choses qu'on comparerait¹⁰⁰. Gueroult ne semble pas tant s'étonner face à la « maximalisation ontologique » de la part de Spinoza – un genre d'« arithmétique ontologique » dont profite Spinoza également en I 9¹⁰¹ et en II 1 sc.¹⁰² –, mais en même temps, c'est toujours cette même phrase qui le perturbe.

L'intelligibilité de la causalité divine y est à gagner ou à perdre. Or, comme explique Gueroult, « il y a entre les concepts de cause et de principe, d'effet et de conséquence, d'effet et de propriété, de propriété et de chose, de cause efficiente et de cause formelle, de cause active et de cause émanative, une série de « crases » effectuées au profit de la catégorie logico-mathématique, qui domine, sans toutefois l'effacer, la catégorie dynamique. Ces crases, qui paraissent devoir faire violence à la structure des notions, tendent pratiquement à éliminer entre la cause et l'effet une incommensurabilité qui pourtant leur est d'autre part reconnue, et qui est inséparable de leur concept. »¹⁰³

C'est un passage on dirait presque « immortel » dans le commentaire de Gueroult. Il est assez rare en fait qu'il va jusqu'à exposer les déséquilibres de la structure spinoziste. En tout cas le problème jalonne *l'Éthique* et on ne peut pas imaginer comment l'ignorer ; « les crases » sont situées pour ainsi parler à la frontière de la décision à prendre concernant le

¹⁰⁰ C'est le sens de ce que écrit Tschirnhaus à Spinoza dans une lettre forte intéressante (L 82) : « Dans les mathématiques, d'une chose quelconque considérée en elle-même, c'est-à-dire de la définition d'une chose, nous ne pouvons jamais déduire qu'une seule propriété ; si nous voulons en connaître plusieurs, il est nécessaire que nous rapprochions la chose définie d'autres objets, alors de ce rapprochement de définitions des propriétés nouvelles peuvent résulter. Si, par exemple, je considère uniquement une circonférence de cercle, je n'en pourrai rien conclure sinon qu'elle est partout semblable à elle-même ou uniforme, propriété par laquelle elle diffère essentiellement de toutes les autres courbes. Mais je ne pourrai pas de cette considération seule déduire d'autres propriétés. Au contraire si je rapproche ma définition d'autres objets, tels que les rayons menés du centre, ou encore si j'ai égard à deux lignes se coupant ou à un plus grand nombre de lignes, je serai en état de déduire de là un grand nombre de propriétés. »

¹⁰¹ I 9 : « Plus chaque chose a de réalité ou d'être, plus elle comporte d'attributs. » <*Quo plus realitatis, aut esse unaquaque res habet, eo plura attributa ipsi competunt*>.

¹⁰² II 1 sc. : « Plus un étant pensant peut penser de choses, plus nous concevons qu'il contient de réalité ou perfection. » <*Quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis, sive perfectionis idem continere concipimus*>.

¹⁰³ Gueroult, *Dieu*, p. 295.

fait de savoir si Dieu entretient avec soi-même un genre de rapport strictement *fixe*, ou bien, s'il y s'introduit quelque chose de plus *dynamique* : par exemple, si Dieu en produisant ses modes est comme le cercle qui par définition « pose » ses propriétés (et, à la limite, aucune différenciation réelle serait concevable entre ces propriétés et le cercle qui les explique), ou bien, si Dieu en produisant ses modes est en train de « causer » quelque effet, autrement dit, si Dieu est en train de « faire » quelque chose et en faisant, se distinguer de son « ouvrage ». En effet, une essence ne « cause »¹⁰⁴ jamais ses propriétés : celles-ci ne sont pas des « effets » produits par l'essence, bien qu'elles s'en déduisent.

D'une part, Spinoza esquive la difficulté en I 16 en écrivant qu'une infinité de choses en une infinité de modes doivent « suivre » de Dieu. Mais que faut-il entendre par suivre ? On lira, en I 17 sc., que cette infinité de choses en une infinité de modes « ont nécessairement découlé » *<necessario effluxisse>* de Dieu. Encore, dire que quelque chose « découle » de Dieu n'est pas très précis.

D'autre part, on peut soupçonner en fait que le mal vient avec la définition du mode même, car on peut entendre que quelque chose *est en autre chose* de ces deux façons également : son *autre* peut lui fournir *statiquement* son être, mais il peut aussi lui le fournir *dynamiquement*. Ou encore, dire qu'une chose singulière est un mode de Dieu, faut-il y entendre que Dieu ne se distingue ontologiquement pas de tout de ses modes ? Et si oui, comment alors comprendre que Dieu n'est pas la somme de ses modes, mais qu'il est une « substance » (qui se conçoit par soi, c'est-à-dire, sans ses modes) ?

Or en I 16 ce problème-ci s'est aiguisé en se couplant avec l'effort de Spinoza pour théoriser une nécessité de la part de Dieu à produire ces modes. Comme note Gueroult : « il [le mode] est aussi assimilé à la *propriété*, ce qui entraîne l'identification de la *propriété* et

¹⁰⁴ Voir aussi la très synthétique évocation du problème par Matheron, *Études*, « Essence, existence et puissance dans le livre I de l'Éthique », p. 567, et surtout p. 581 dans « Physique et ontologie chez Spinoza » (*in fine*) : « De ce qu'une chose a une infinité de propriétés, pourrait-on demander, s'ensuit-il nécessairement qu'elle se donne à elle-même une infinité de modes, c'est-à-dire qu'elle produise une infinité d'effets ? Quels rapports y a-t-il entre une propriété et un effet, en dehors de leur appartenance commune au genre « conséquence » ? Si à toute production d'effet correspond, dans la cause, une certaine propriété (celle de pouvoir produire cet effet), l'inverse n'est pas vrai : une figure géométrique, par exemple, a des propriétés, mais elle ne produit aucun effet. »

de l'*effet*, et la réduction, capitale pour la doctrine, du *causé* au *conclu*, du lien synthétique de cause à effet au lien analytique de principe à conséquence, de la cause active, où l'effet et la cause sont radicalement distingués, à la cause émanative où ils ne font qu'un. D'où, un grave problème, car Dieu, produisant les modes quant à leur essence et à leur existence, est sans commune mesure avec eux, tandis que la nature du triangle est commensurable avec les propriétés qui en dérivent. Cependant, c'est cette union ambiguë des contraires qui ouvre la voie à la doctrine de l'immanence, où les modes sont conçus comme étant à la fois identiques à Dieu et radicalement distingués de lui »¹⁰⁵.

Il semblerait que Gueroult à son tour articule quelques « crases » : d'une part il s'agit pour Gueroult de savoir si la production de la réalité modale est « dynamique » et si oui à quel degré, mais d'autre part, il s'agirait aussi de savoir quelle est la « commune mesure » de Dieu avec ses modes, étant entendu qu'une cause peut se différencier par essence de son effet, tandis qu'une essence ne se différencie pas par définition de ses propriétés essentielles.

En tout cas, Gueroult cherche aussitôt à montrer que Spinoza « atténue » lesdites crases, que ce n'est pas donc question de « coups de force gratuits »¹⁰⁶. Or, comme il avoue, « ces atténuations n'effacent pas la difficulté ». C'est la difficulté inhérente à poser « l'extériorisation de Dieu en lui-même », autrement dit, suivant le vocabulaire de la doctrine, à postuler « la production de la Nature naturée par la Nature naturante »¹⁰⁷. Le but en I 16 dém. est désormais manifeste : tenir à la double exigence d'avoir, d'abord, que « Dieu, par sa souveraine perfection, inclut en lui nécessairement tout autant que la production de soi par soi » ; mais également de poser que Dieu est d'une façon « incommensurable » avec ses effets, telles les choses singulières ou particulières. Ces deux exigences font l'« union ambiguë » dont parle Gueroult et en lequel consiste

¹⁰⁵ Gueroult, *Dieu*, p. 66.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 295.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 265.

l'immanentisme de Spinoza.

Cependant et en dépit des difficultés, Gueroult, tâchant de redonner à l'ensemble une apparence plus cohérente, soutient que « l'incommensurabilité entre l'univers et Dieu n'implique donc pas leur dualité comme êtres extérieurs l'un à l'autre. De plus, elle est ici seulement celle de l'effet à sa cause, et non, comme dans la théologie traditionnelle, celle du fini à l'infini, de l'imparfait au parfait, donc entre eux la proportion est nulle. Il y a, au contraire, sous ce rapport, stricte égalité entre Dieu et l'univers, de par l'identité d'être de la Nature Naturante et de la Nature Naturée, celle-ci étant, tout autant que celle-là, infiniment infinie et parfaite. Pas plus que les modes ne sont *quelque chose de plus* qui « s'ajouterait à Dieu », ils ne sont, pris dans leur infinité infiniment infinie, *quelque chose de moins*, en quoi Dieu « déchoirait ». Ce sont véritablement les deux faces de la même médaille. »¹⁰⁸

Qu'on admet donc, sans plus s'inquiéter, que « la substance, par essence, est productivité, et strictement rien d'autre »¹⁰⁹. Par essence, donc éternellement, car son existence se confond avec son essence ; *d'aucune façon, il semble, Dieu n'est antérieur à ses productions*. Elles en « suivent » de lui de la même manière qu'il en suit de l'essence d'un triangle que la somme de ses angles intérieurs égale la somme de deux droits. Mais de quoi exactement est-elle la substance productive ?

Voici un point crucial dans le contenu de l'énoncé : que l'infinité infiniment infinie, comme dit Gueroult, soit réellement astreinte à n'être que ce qui est *intelligible*. Ceci dit, il paraît que tout ce qui n'est pas intelligible – tout ce qui « ne tombe pas sous un intellect divin » –, déborde le concept de Dieu.

En effet, I 16 énonce deux choses à la fois. D'une part, il y a une proposition indépendante (disons P1) qui nous dit que Dieu a une nature d'où « doivent suivre » *infinita infinitis modis*. À la rigueur, la phrase s'entend comme : ce qui suit de Dieu « doit » être infiniment infinie *sans restriction*. Et vu que Spinoza avait déjà démontrée en I 15 que « tout ce qui est, est en Dieu » < *quicquid est, in Deo est* >, et par là même que tout ce qui

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 267. Gueroult souligne.

¹⁰⁹ Matheron, *Études*, « La chose, la cause et l'unité des attributs », p. 612

est « se conçoit par Dieu » < *per Deo concipi* >, on attendrait, bien évidemment, que la nature désormais « modale » de Dieu n'introduise aucune faille ni trêve en son propre sein.

Cependant, il y a aussi une proposition subordonnée (P2), mise-entre-crochets dans l'énoncé de I 16, qui borne la signification de cet *infinita infinitis modis* : « (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini) <(hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt)> ». C'est surtout le « c'est-à-dire » (*hoc est*) qui signale, pour le lecteur attentif, que quelque chose se passe.

La réponse bien pesée de Matheron vaut l'examen. Il vise à réintégrer P1 et P2 dans une seule proposition (P3). Tout en cadrant avec ce qui est comme l'essence du spinozisme, à savoir la thèse de « l'intelligibilité intégrale du réel »¹¹⁰, ce P3 de Matheron nous indique que si et seulement si Dieu – « l'intellect infini » (P2) – peut concevoir la chose, la chose devrait nécessairement être produite (P1).

Voici son argument. « Puisque « être conçu par » signifie « être engendré par », ce qui est principe d'intelligibilité doit être en même temps cause efficiente : il appartient à l'essence de la substance de produire, chacune des propriétés qui se déduisent de cette essence correspond à la production d'un effet déterminé, et ces effets sont d'autant plus nombreux que l'essence est elle-même plus riche. »¹¹¹

Tout tient au fait qu'engendrer une chose, c'est concevoir une chose. La substance, qui doit être hautement productive, est censée donc engendrer tout ce qui se conçoit et concevoir tout ce qui s'engendre. Or si l'essence de la chose à produire n'enveloppe aucune contradiction, son essence est dite intelligible, et ainsi, suivant Matheron, la chose réclame son droit d'être produite.

Bref, I 16 nous apprend selon Matheron que « *tout le concevable se réalise* »¹¹².

¹¹⁰ Matheron, *Individu et Communauté*, p. 10.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹¹² *Ibid.* Matheron souligne.

L'intelligibilité du mode va de pair donc avec sa prétention à être réel¹¹³, ou inversement, toute chose peut être uniquement si elle peut être comprise. Aussitôt donc posée la nature de Dieu, on pose la nature de toute chose intelligible.

Ceci nous dit quelque chose d'assez important pour comprendre la constitution ontologique des choses singulières. Il s'agit de démarquer *les limites du réel* que les choses ont le pouvoir atteindre ; or, c'est comme si I 16 circonscrit l'ontologie de la puissance spinoziste au nom d'une ontologie de l'intelligible. Par exemple, il ne peut pas y avoir en réalité de « cercles carrés »¹¹⁴ ou de « mouches infinies »¹¹⁵, car, du fait que les termes même de leurs définitions entrent en contradiction, Dieu ne peut pas les concevoir, donc il ne peut pas les produire. C'est-à-dire que la réalité est bornée et entourée par son pouvoir d'être intelligible : aucune chose inintelligible (absurde, irrationnelle, chaotique, etc.) ne l'est incluse. Si donc tout ce qui est, n'y est qu'à condition de se soumettre à l'intelligence de Dieu, on peut dire que tout ce qui est se comprend rationnellement et a sa « raison d'être », non seulement est-ce qu'elle est causée, mais de plus en ce qu'elle est causée de façon nécessaire et strictement intelligible. *Or c'est précisément pour cela qu'obéir¹¹⁶ aux commandements de la Raison nous enlève au Dieu et constitue notre vraie Liberté, puisque lorsque nous vivons ainsi, nous nous percevons en notre nature individuelle la nature du réel tout entier¹¹⁷.*

¹¹³ En effet, l'analyse de Matheron comporte, par sa vocabulaire, quelques graves inconvénients, notamment en ce qu'il fait usage de concepts très peu commode. Nous parlons en particulier du fait qu'il semble introduire le « possible » au sein de la productivité divine, comme si les *essences* « pouvaient » exister. Nous laissons le problème ici pour le moment, mais dans notre seconde partie, où nous examinerons II 8 sc., nous allons revenir dessus.

¹¹⁴ Cf. *PMI*, 3

¹¹⁵ Cf. *TRE* 58

¹¹⁶ Cf. *TP* 2/19 et sq. On y voit que, pour Spinoza, « obéir » à l'État, c'est être raisonnable. C'est-à-dire (contrairement à Ramond dans son Introduction à la traduction, *op cit.*) que ce n'est pas, malgré les apparences, une philosophie politique de l'obéissance, car rigoureusement parlant obéir à la Raison est notre plus grande Liberté.

¹¹⁷ C'est la raison pour laquelle la Cinquième Partie de l'*Éthique* s'appelle : « De la Puissance de l'Intellect <De Potentia Intellectus>, autrement dit <seu>, de la Liberté Humaine <De Libertate Humana> ».

Pourtant, est-ce absurde de croire, par exemple, que données les circonstances correctes (infiniment mutables par définition), un arbre parlerait¹¹⁸ ? Et *ipso facto* l'intellect infini n'aurait pas plus de mal à concevoir une telle étrangeté qu'il a de concevoir ce qui nous semble « correct », dont l'arbre qui ne parle pas. Spinoza avoue que nul ne sait ce que peut un corps¹¹⁹ et que l'ordre dans la nature est plus fictif et imaginé que réel¹²⁰. Comme a montré Ramond, rien ne permet de s'assurer que le « monstrueux » ne surgira pas dans l'ordre de la Nature naturée¹²¹.

En tout cas, bien que nous venions de voir que Matheron propose une solution très intéressante pour en tenir compte des deux propositions contenues dans I 16 et que, ce faisant, il rattrape une idée très importante pour Spinoza (« pas de cercles carrés »), on dirait qu'un problème de fond y reste néanmoins attaché, une bernacle incrustée à notre bateau. Car la productivité infinie qui fonde la Nature naturée (P1) est, semble-t-il, suspendue à ce que peut concevoir l'intellect infini (P2), qui – voici le paradoxe – est lui-même un effet conditionné par la Nature absolue de Dieu. D'où un certain forçage illégitime qui semble boucler le passage de la Nature Naturante à la Naturée.

Pour comprendre ceci, il faut avant tout comprendre que par « intellect infini » <*intellectum infinitum*> Spinoza n'entend pas un propre qu'a Dieu avant qu'il produise tout. Au contraire, il faut ranger « l'intellect infini », cet « étant qui peut penser une infinité

¹¹⁸ Voir sur ce point l'évocation intéressante du problème par Matheron dans son *Christ et le salut des ignorants*, p. 217 : « S'il est vrai, par exemple, que nous ne voyons rien dans la nature des arbres qui puisse leur permettre de parler, rien ne nous garantit non plus, en tout rigueur – puisque leur structure interne nous échappe pour une très grande part –, que quelque mécanisme inconnu de nous ne leur donne la possibilité, en certaines circonstances tout à fait exceptionnelles, d'émettre des sons analogues aux mots humains ; avons-nous le droit, pour cette seule raison, d'ajouter foi aux mythes antiques ? »

¹¹⁹ Cf. III 2 sc. : « ce que peut le Corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé ».

¹²⁰ Comme atteste cette phrase, forte dérangement, de I *Appendice* : « Comme si l'ordre était quelque chose dans la nature indépendamment de notre imagination. »

¹²¹ Cf. dans notre prochaine partie, notre analyse de la notion du *conatus*.

infinie de modes »¹²², parmi les effets de Dieu, puisque, comme l'explique Spinoza en II 3 sc., « Dieu agit par la même nécessité <eadem necessitate> qu'il se comprend lui-même <seipsum intelligit>, c'est-à-dire, de même <sicuti> qu'il suit de la nécessité de la nature divine [...] que Dieu se comprend lui-même <seipsum intelligit>, il suit également par la même nécessité <eadem necessitate> que Dieu fait une infinité de choses d'une infinité de manières <infinita infinitis modis agat> ». C'est donc par une seule et même nécessité, la nécessité de la nature divine, que Dieu se comprend et que Dieu produit tout mode.

En effet, il ne peut pas y avoir d'intellect sans qu'on introduise au même instant quelque objet « intellecté », quelque objet distinct et extérieur à l'intellect qui est contemplé et conçu par l'intellect¹²³. Or, l'extériorité n'est concevable qu'au plan des effets de Dieu : en tant que cause de soi, Dieu ne « connaît » pas quelque chose d'extérieur à lui qu'il « contemple », ni même peut-il se prendre comme l'objet de sa propre pensée. Dieu ne se contemple pas, ni ne contemple ses effets, qu'en tant qu'il est déjà un effet et non plus une cause¹²⁴, et sa conscience de soi fait un avec la production de tout mode. Comme l'explique clairement Pautrat,

« Dieu n'est pas antérieur à sa création, son existence dépend immédiatement de son essence (il est cause de soi), et s'il possède bien un intellect et une volonté infinis, ce n'est pas en tant qu'il est cause (de soi), mais en tant qu'il est effet (de soi), non pas en tant que Nature naturante, mais en tant que Nature naturée. L'intellect infini de

¹²² Cf. II 1 sc. : <ens quod infinita infinitis modis cogitare potest>.

¹²³ Autrement dit, toute conscience suppose conscience de quelque chose. De même pour la conscience de soi, qui se saisit comme objet de connaissance. Il n'y peut pas donc avoir de « Moi Absolu », comme d'ailleurs a bien démontré Hölderlin lors de sa critique de Fichte. Cf. Hölderlin, *Seyn und Urteil*.

¹²⁴ Et ainsi de même pour la volonté divine. Selon Spinoza, l'illusion anthropomorphe tend à nous faire penser autrement. Généralement, on s'imagine concevoir une chose avant de l'exécuter « réellement ». Mais ce n'est pas, suivant Spinoza, ce qu'on fait, et cela pour deux raisons. Comme dit très heureusement Spinoza en II 43 sc., « les pensées ne sont pas des tableaux muets », c'est-à-dire, lorsque nous avons une pensée, ce n'est pas après que nous décidons d'affirmer ou rejeter la pensée, mais déjà, en pensant la pensée, nous consentons à elle – ou mieux, elle nous occupe. De surcroît, la pensée est aussi réelle que la matière et en vérité ne fait qu'un avec elle. D'où le fait que nos pensées exécutent en nous des actions et vice versa ; ou encore, pour ce qui est Dieu en tant qu'il est doué d'une volonté, il faudrait dire que ses pensées sont aussitôt ses actes.

Dieu doit donc bien être logé « quelque part » dans la Nature naturée. Où, sinon dans les Esprits naturés, c'est-à-dire (puisque'on ne peut pas se donner un quelconque empyrée naturé) dans les Esprits de choses naturées, c'est-à-dire justement des choses singulières dont la totalité infinie des corps et esprits constitue précisément le Corps et l'Esprit même de Dieu. »¹²⁵

La bonne nouvelle c'est que lorsque nous comprenons quelque chose, nous le comprenons comme Dieu le comprend, car l'intelligible en soi, c'est l'intelligible pour nous et pour Dieu : c'est une des plus heureuses des conséquences du fait qu'il est immanent aux choses qu'il produit. Ainsi, nous lisons en I 17 sc. que bien que cet « intellect de Dieu, en tant qu'on le conçoit constituer l'essence divine, » soit « l'unique cause de choses, » et en cela « diffère de toute l'étendue du ciel » de notre intellect, cet intellect « ne pourra, comme notre intellect, venir par nature après (comme veulent la plupart) ou en même temps que les choses comprises, puisque Dieu est avant toute chose par causalité » ; alors, comme affirme Spinoza, « si la vérité, et l'essence formelle des choses est telle, c'est parce que telle elle existe objectivement dans l'intellect de Dieu »¹²⁶. C'est-à-dire que l'intellect de Dieu ou l'intellect infini en se produisant se confond avec la production de la vérité de la Nature naturée toute entière.

En revanche, ce même mode (l'intellect infini) ordonne ce qui peut entrer dans « le naturé », d'où le déséquilibre dans l'ensemble que nous constatons en I 16. Eu égard à ce problème, Badiou remarque correctement que « l'intellect infini est le support d'opérations très enchevêtrées. Tout d'abord, il est ce qui donne mesure de la puissance de Dieu. Car ce que peut, et par conséquent doit, produire Dieu en tant que puissance immanente est exactement ce que l'intellect infini peut concevoir ... l'intellect infini est la norme modale de l'extension de la possibilité modale. Toutes les choses qu'il peut intellectualiser, sont tenues

¹²⁵ Pautrat, *Ethica Sexualis*, p. 234.

¹²⁶ On rappellera que ce problème du statut de l'intellect de Dieu en I 17 sc. est très controversé pour dire le moins. Cf., par exemple, la lecture de Koyré, Alexandre, « Le chien constellation céleste et le chien animal aboyant », dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1981.

d'exister. »¹²⁷

Bref, l'intellect n'est jamais un mode ou chose comme sont les autres. Au contraire, c'est comme s'il court-circuitait le passage entre les deux Natures. N'est-ce aussi ce qui explique pourquoi c'est l'intellect – la connaissance qui forme l'intellect de l'essence éternelle du corps – et non autre chose (l'essence éternelle du corps lui-même par exemple) qui sauve l'homme, autrement dit n'est-ce pas exigé pour que le rationalisme spinoziste soit un rationalisme véritablement absolu ?

Nous savons qu'un mode est par définition ce qui est en autre et est conçu en autre. Puisque cet « autre » est la substance infiniment infini (ils sont ses « affections »), et puisque ses attributs (infinis) se conçoivent par eux seuls et expriment l'essence infiniment infinie de cette substance (Dieu), nous pouvons dès lors (suite à I 16) déduire que *les modes donnent lieu à toutes les manières possibles et concevables (« intelligibles ») que chaque attribut peut exprimer la substance*. Ainsi, posée la Pensée, il en résulte toutes les idées concevables ; posé l'Étendue, il en résulte tous les corps concevables. *Les choses singulières sont ces modes dans la mesure où ils sont finis, c'est-à-dire, « bornés » ou « contenus » ou « terminés » par d'autres (modes)*.

Pourtant, tout mode n'est pas fini. Pour articuler le passage étroite d'une chose infiniment infini par essence vers une chose infinie « par la cause » et « en la cause », Spinoza inclut dans son *Éthique* les « modes infinis ». Ces « modes immédiats et médiats infinis », inclus dans I 21, I 22 et I 23, forts intéressants, tiennent une place tout à fait exceptionnelle dans *l'Éthique*. D'abord et avant tout, ils semblent soulager la peine qu'on a lorsque, brusquement, on « descend » du haut du sommet vers cette vallée des choses individualisées. Enfin, leur statut pose bien des difficultés, comme l'a clairement montré

¹²⁷ Badiou, Alain, *Court Traité d'ontologie transitoire*, « L'ontologie fermée de Spinoza », p. 80. Selon Badiou, le fondement de cette incohérence tient au fait que Spinoza présuppose une détermination extrinsèque de l'attribut Pensée – l'idée de l'idée – qui fait, en somme, que Dieu doit se comprendre. Cf. p. 80 et sq. Voir aussi Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, p. 166 : « Il faudrait reconnaître à l'attribut Pensée une prééminence sur toutes les autres attributs. Car l'attribut Étendue, s'il enferme aussi une infinité de choses (*infinita*), ne peut pas être dit comprendre le monde *infinitis modis*, comme cela est dit de la Pensée ».

Badiou dans un texte très éclairant¹²⁸.

« Le mouvement et le repos » est pour l'Étendue le mode infini immédiat¹²⁹. Dans l'attribut de la Pensée, on a « l'idée de Dieu »¹³⁰. Chaque mode fini (idée ou corps) est par essence conçue dans ces modes infinis immédiats et y reste inclus, et inversement, puisque « le mouvement et le repos » est entièrement présent en chacun des modes de l'Étendue ; lorsque, ensuite, on remet ensemble les modes existants, on reconstruit ce qui devrait être le mode infini médiateur¹³¹, cette fameuse « *facies totius universi* »¹³² qui dure et existe indéfiniment.

Pour faire bref, remarquons que les modes infinis semblent être les premiers modes à suivre de la nature de Dieu ; comme dit Gueroult, ils suivent « nécessairement en quelque sorte en un seul bloc de sa nature absolue »¹³³. Cependant, chaque mode infini, sous l'attribut qui lui correspond, est aussi la somme de toutes les essences et existences des modes finis. Ici on ébauche de vraies *totalisations*¹³⁴ : c'est pourquoi, d'une façon, les modes finis devraient forcément être *ontologiquement homogène* aux modes infinis.

Telle est la racine de la tension qu'ils introduisent dans la doctrine, qui fait qu'ils deviennent comme des « escaliers » qui nous aident à « descendre » de la Nature naturante à la Nature naturée.

¹²⁸ Voir Badiou, Alain, *L'Être et l'Événement*, « Méditation Dix : Spinoza », Paris, Seuil, 1988.

¹²⁹ C'est le sens de L 64.

¹³⁰ Cf. I 21 dém. : <*ideam Dei in cogitatione*>

¹³¹ C'est au moins l'analyse de Gueroult, pour lequel le mode infini immédiat est l'ensemble des essences singulières, et le mode infini médiateur est l'ensemble des existences singulières. Voir Gueroult, *Dieu*, p. 312 et sq.

¹³² Cf. encore L 64.

¹³³ Gueroult, *Dieu*, p. 312.

¹³⁴ Cf. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, p. 156 : « Propres à Dieu seul, infinis et éternels comme lui, ils sont pourtant créés ou, plus exactement, « causés », et, la production des modes se faisant d'un coup, ils ne sont pas véritablement les causes des modes finis : ceux-ci sont leurs parties, non leurs effets. »

Pour Matheron, rien n'est plus nécessaire, car avant tout ces modes permettent de penser comment les attributs de Dieu se modifient de prime abord, c'est-à-dire tout en restant une chose éternelle et infinie : « éternelle, car, dans le cas contraire, il y aurait un moment où l'activité divine cesserait de se manifester; infinie, car, dans le cas contraire, l'activité divine se limiterait inexplicablement elle-même. »¹³⁵ Et bien que les modes infinis « dérivent » leur être-infini, « il n'en reste pas moins que l'un et l'autre participent de l'infinité de leur Naturant... » Or aussitôt, Matheron avoue quelque difficulté, car « que ce pluriel, d'ailleurs, ne nous trompe pas : il ne s'agit pas là de choses réellement distinctes. » Encore faut-il dire que c'est la même difficulté que celle qu'on a rencontré lors de la construction d'une Substance infinie à partir d'une infinité d'Attributs qui se conçoivent seuls¹³⁶.

Il paraît alors que les modes infinis coupent à deux tranchants. D'une part, ils articulent la façon dont Dieu, conçu absolument, s'affecte d'une pensée (« l'idée de Dieu ») et infinie et composée, ou s'affecte d'un corps (« le mouvement et le repos ») et infini et composé. Ainsi, Dieu est une partie de l'être dont nous sommes aussi une partie, il est inclus en nous et nous en lui, et c'est à ce titre que nous sommes de commune mesure avec lui. De ce point de vue, la notion que quelque « étape » de l'être s'interpose entre nous et Dieu paraît absurde.

Cependant, on ne sait pas très bien pourquoi la nature de Dieu s'exprime « d'abord » comme un mode infini, « puis » comme parcellé en choses finies, si ce n'est que ces modes infinis se posent au-dessus des modes finis sur une « Grande Chaîne de l'Être » comme des « créations » ontologiquement plus proches à la source d'une émanation divine. Être totalité, en ce cas, serait-il, à la façon des romantiques allemands, être *plus* que la somme des parties ? Il semble donc que les modes infinis fassent qu'on doit descendre de Dieu « absolument parlant », une chose simple ou unique, au Dieu-Effet, une chose composée. C'est-à-dire, en un mot, qu'on risque ici de rattraper tout ce qui est

¹³⁵ Matheron, *Individu et Communauté*, p. 17 – 18.

¹³⁶ Cf. ci-dessous, p. 68 pour notre discussion de la « controverse sur l'attribut ».

incombant à la problématique néoplatonicienne, toute la discussion d'une procession, d'une émanation, enfin, toute une théologie négative¹³⁷. Il semblerait en plus qu'un point d'appui textuel très important pour le courant « néoplatonicien » consiste à retourner sur É I déf. 4 et à insister sur l'écart entre ce que l'intellect perçoit et ce que c'est « réellement », *extra intellectum*, la Substance. Gueroult a beaucoup étudié ce problème pour démontrer sa fausseté (cf. ci-dessous p. 70) ; néanmoins, bien que l'intellect spinoziste soit une instance de vrai, la *pluralité* des attributs vis-à-vis de l'unicité de la substance continue de nourrir certains sceptiques de quoi nourrir leur approche « néoplatonicien » ; la substance serait à leurs yeux comme l'Un-Soleil qui donne tout l'Être et l'Intellect, tout en lui-même étant supérieur à tout ce qu'il donne. On notera que, selon Émile Bréhier¹³⁸, l'idée néoplatonicienne que la conscience individuelle naît d'une limite, ou du « non-être » comme dit Plotin, remonte à l'Inde ; de chaque côté, le but ultime « consiste à rechercher en quel sens le moi, en se recueillant sur lui-même, trouve en lui le principe même de l'univers. »¹³⁹ Or si on remplace « en se recueillant sur lui-même » par « en s'appuyant sur la Raison », il faut avouer que c'est du pur spinozisme ; en revanche, la méthode, encore de chaque côté, consiste à « faire abstraction de toutes les activités qui se rapportent à des objets définis », ce qui semble bien moins spinoziste si par spinozisme on entend une philosophie qui n'efface pas la réalité des choses singulières. Il semble en tout cas que le fameux « orientalisme » de Spinoza se confond avec le souci du néoplatonisme.

Pour Deleuze, enfin, tout un chapitre de son monumental *Spinoza et le problème de l'expression* (le Chapitre 11) se consacre au sujet des rapports (historiques) entre

¹³⁷ On lira sur ce sujet Lasbax, Emile, *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*, Paris, Félix Alcan, 1919, et en particulier p. 248 et sq., le Chapitre IV : « La hiérarchie des Modes dans la Nature naturée ». Lasbax met l'accent sur le rôle conciliateur du mode infini immédiat, « l'idée de Dieu », qui se trouve « au premier stade de la procession divine », ce qu'il ensuite rattache à « la théorie judéo-chrétienne de la création par le Verbe de Dieu » qui fait que Dieu se « personnifie dans la Création » (p. 252). Quoique nous n'osons pas aller aussi loin que Lasbax, il est vrai que l'entendement divin et/ou l'idée de Dieu (leur rapport, chez Spinoza, étant peu clair) joue un rôle important dans l'ensemble de la doctrine. Voir ci-dessus, p. 36 et sq., notre étude de I 16.

¹³⁸ *La Philosophie de Plotin*. Vrin : Paris, 1908. Ch. 7 : « L'Orientalisme de Plotin »

¹³⁹ *Ibid.*, p. 136.

l'immanence et l'émanation. Si les deux se ressemblent énormément, c'est bien normal, ne serait-ce que parce que l'émanation déjà *effleure* les thèses cardinales de toute théorie qui se veut immanentiste, dont celle-ci, que *la cause reste en soi* ; en revanche, pour l'émanation l'effet produit n'est pas en elle et ne reste pas en elle¹⁴⁰. Tout le problème, par la suite, gravite autour des sujets bien classiques dans l'histoire de la philosophie. Or la thèse d'une hiérarchie entre la Substance et les modes aussi bien que celle de l'analogie de Dieu et ses « créatures », Spinoza les bat en brèche, selon Deleuze.

En effet, on verra que les choses singulières sont causées éternellement par Dieu, qu'elles sont intégrées directement dans sa nature d'être productive, que Dieu donc leur est immanent autant qu'il est immanent à tout mode infini, que Dieu dans ce sens ne « procède » pas par travers ces modes infinis afin d'ensuite affecter les modes finis, et qu'enfin contempler les essences des choses singulières, c'est contempler Dieu directement. C'est dans ce sens que la Raison nous fait comprendre l'éternelle nécessité de toute chose, sans pourtant nous faire penser qu'une chose est « plus ou moins » éternelle qu'une autre. Ainsi, à la rigueur, on ne doit que parler de « causes prochaines » *<causae proximae>* de Dieu et non de « causes lointaines » *<causae remotae>*¹⁴¹.

¹⁴⁰ Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*. Minuit : Paris, 1968, p. 155 et sq.

¹⁴¹ I 28 sc. Spinoza semble rencontrer des difficultés dans le scolie, car l'énoncé tourne autour d'un « peut-être » *<vel potius>* : on peut « peut-être » dire que les choses singulières ont Dieu comme une « cause lointaine », car chacune semble être plus immédiatement fait moyennant les « causes prochaines » (les modes infinis) qui suivent de la nature absolue de Dieu.

SECOND PAS

De l'Essence et l'Existence des choses en ÉI

Nous voici enfin au seuil de la constitution ontologique des choses singulières elles-mêmes. Pour comprendre la nature de ces choses singulières, on se tournera d'abord vers I 24 et I 25, qui font, selon Gueroult, « rattraper les essences »¹⁴² des choses singulières, avant de surplomber sur I 27 et I 28, qui font « le passage à l'existence de l'univers »¹⁴³. On verra que ces choses singulières 1° sont nécessairement des produits de Dieu, tant à leur essence que à leur existence ; mais, en revanche, que 2° Dieu sépare les essences de leurs existences, causant les premières pour ainsi dire « verticalement » et les secondes « horizontalement »¹⁴⁴.

Ce second postulat occupe une place centrale dans l'œuvre. C'est effectivement par lui qu'on saurait pourquoi notre science intuitive ne peut que se rattacher à l'essence des choses et non à leurs existences. C'est également d'après lui qu'on saurait à peu près ce que c'est exister selon Spinoza, et pourquoi l'existence est, relativement parlant, très extrinsèque à chaque chose singulière eu égard au statut plutôt intrinsèque de son essence. On verra que I 28 est le clef de voûte de cette élaboration.

Le clivage de l'essence d'une chose de son existence est effectué en I 24 : « Des choses produites par Dieu, l'essence n'enveloppe pas l'existence <essentia non involvit

¹⁴² Gueroult, *Dieu*, p. 327.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 334.

¹⁴⁴ Comme le signale Matheron. Cf. *Le Christ et le salut des ignorants*, p. 228. Voir notre discussion du dédoublement de la causalité et les termes « vertical » et « horizontal » ci-dessous, p. 77 et sq.

existentiam> ». C'est presque une tautologie. Dire qu'une chose est produite par Dieu, revient à dire que la chose ne se produit pas toute seule, c'est-à-dire qu'elle n'est pas cause de soi, ou que son essence n'enveloppe pas l'existence. Il y a un écart entre les deux ; et on est face à la notion, centrale pour Spinoza, selon laquelle les choses existent en deux « moments », étant zébrées par ce dédoublement qui tient à leur nature même. Autrement dit, la principale caractéristique des choses singulières, en opposition avec Dieu, est que l'existence de chacune d'entre elles ne s'explique pas uniquement comme une conséquence de son essence.

Le corollaire de I 24 pousse encore plus loin dans le sillage de ce grand divorce ontologique :

« De là [I 24] suit que Dieu n'est pas seulement cause que les choses commencent d'exister, mais aussi qu'elles persévèrent dans l'exister, autrement dit (pour user d'un terme Scolastique) Dieu est *causa essendi* des choses. Car, que les choses existent ou qu'elles n'existent pas, chaque fois que nous prêtons attention à leur essence nous trouvons qu'elle n'enveloppe ni existence ni durée, et par suite leur essence ne peut être cause de leur existence ni de leur durée, mais seulement Dieu, à la seule nature de qui appartient d'exister (*par le Coroll. 1 Prop. 14*). »¹⁴⁵

C'est une façon spinoziste de reformuler ce qu'on trouve déjà chez Descartes, c'est-à-dire que Dieu « crée continuellement »¹⁴⁶ chaque chose. Comme explique bien Alquié, pour Descartes « un Monde purement objectif, séparé du vécu, de tout ce qui l'anime et lui donne chaleur et sens, ne peut avoir en lui son principe : le souci de bannir de la physique

¹⁴⁵ I 24 cor. : <*Hinc sequitur Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere, sed etiam ut in existendo perseverent, sive (ut termino Scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam, sive res existant, sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam, nec durationem involvere comperimus ; adeoque earum essentia neque suae existentiae, neque suae durationis potest esse causa, sed tantum Deus, ad cujus solam naturam pertinent existere* (per Coroll. 1 Prop. 14). >

¹⁴⁶ Voir *la Méditation Troisième* (Descartes, op cit., p. 450) : « Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve ». On trouve à peu près la même chose dans l'Axiome 2 des *Réponses aux Seconde Objections*. Voir également la Proposition 21 de la Première Partie des *Principes de la Philosophie*.

toute humaine subjectivité conduit Descartes à apercevoir derrière le Monde la subjectivité pure et créatrice d'un Dieu volontaire, donnant, du dehors, au Monde son sens. Le mécanisme a définitivement vaincu le panpsychisme des naturalistes : il appelle, pour autant, la transcendance de Dieu. »¹⁴⁷ Bref, les choses, vu elles n'ont aucune stabilité ontologique, s'évanouissent sitôt que Dieu cesse, par sa libre volonté, de les créer¹⁴⁸.

Ici aussi, la chose singulière paraît être quelque chose de très pauvre en réalité ; elle ne peut y tenir dans l'être que d'après la concurrence continue de Dieu. L'argument de Spinoza tourne autour d'un seul point à saisir : qu'en vue des choses elles-mêmes, des modes, on ne comprend jamais la cause qui fait qu'elles sont et continuent à être. I 28 montra en plus que les choses singulières dépendent toutes, pour exister au moins, d'un concours infiniment complexe. Or même ce concours ne fait que « transmettre » ce que chacune reçoit : une vérité nécessaire conçue ici directement dans Dieu. Car, suivant I 14 cor., il n'y a en vérité qu'une seule chose ou « substance » qui existe par nature : Dieu.

On remarquera aussi l'intérêt de la formule, « ni existence ni durée » <*nec existentiam nec durationem*>. On y voit pour la première fois s'établir une étroite liaison entre exister et durer. Selon Spinoza, le fait que l'essence n'a rien de temporel en elle indique que le temps de l'existence ne peut pas venir de l'essence de la chose. Néanmoins,

¹⁴⁷ Alquié, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris, Puf, 1963), p. 95 – 96.

¹⁴⁸ Cf. l'analyse intéressant du problème chez Ramond, Charles, *Descartes : Promesses et Paradoxes*, Paris, Vrin, 2012, p. 83–84 : « Dire que Dieu a « crée les vérités éternelles », c'est finalement dire que Dieu est double, qu'il a une face libre et inconstante : celle par laquelle il a « créé » ou « décidé », alors qu'il pouvait *ne pas* le faire ; et une face nécessaire et constante : celle par laquelle il a « persévéré » dans sa décision originelle. Cette liaison intime de la liberté *de ne pas*, et de la persévérance la plus infaillible et la plus stricte, se retrouve dans une autre des plus célèbres créations conceptuelles cartésiennes. La « création continuée » répond en effet, dans le domaine de la physique, à ce que la « création des vérités éternelles » posait dans le domaine des concepts. Dans un cas comme dans l'autre, Descartes souligne à quel point les idées comme les choses manquent en elles-mêmes de constance comme de consistance, à quel point leur nécessité est contingente (sans disparaître pour autant). De là, on l'a souvent souligné l'aspect « dépressif » de l'univers cartésien : ni le sujet, ni les objets, ne possèdent en eux-mêmes la moindre garantie de permanence, de durée, de continuité. Sans Dieu pour les *soutenir*, ils ne pourraient pas *tenir* un seul instant. C'est-à-dire que, comme chez le voyageur perdu dans la forêt, et comme chez les Princes et les Rois, la face constante de Dieu (le fait que la nature tienne toujours ses promesses sous la forme de la constance de ses lois), même si elle est la plus visible et la plus valorisée, est toujours subordonnée à la face inconstante, dont elle dépend et à laquelle elle succède, si incompréhensible soit cette « succession » dans l'éternité. »

Dieu aussi est étranger par essence à la durée, car il est ce qu'il est et fait ce qu'il fait d'après la nécessité éternelle de sa nature¹⁴⁹. Comme l'écrit Spinoza, on ne saurait pas attribuer à l'activité divine « ni un avant, ni un après »¹⁵⁰. Pourtant, ce Dieu est la seule chose qui peut causer la durée qui caractérise l'« essence » de l'existence des choses, car ces choses elles-mêmes ne peuvent pas ...

Pour dire le moins, il est difficile de saisir ce qu'il faut penser de la durée¹⁵¹ dans cette Première Partie de *l'Éthique*, d'un part, nous semble-t-il, parce que Spinoza cherche de la déduire de l'idée d'une chose éternelle, et d'autre parce qu'il veut que la durée se réduise à un enchaînement causal qui se « déroule » d'une façon plutôt a-temporelle (c'est, en tout cas, ce que semble indiquer I 28, comme nous allons voir bientôt). En tout cas, pour l'instant Spinoza la laisse dans l'ombre.

À vrai dire, quoique déjà le savoir était présupposé dans I 24 cor., ce n'est qu'en I 25 que Spinoza comble la grande question définitivement, à savoir, si les choses ne causent pas leurs propres essences ni leurs propres existences, qui donc fait ? Dieu bien sûr, car « Dieu n'est pas seulement cause efficiente de l'existence des choses, mais aussi de leur essence » <*Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae*>.

En effet, si Dieu est cause de toute chose aussi bien par essence que par existence, on voit qu'on ne comprendrait jamais une chose singulière en comprenant une autre chose singulière. C'est-à-dire que une explication des choses singulières par les choses singulières est foncièrement inadéquate, insuffisante, et incomplète. En revanche, le principe de l'une de ces choses est le même principe pour un que pour toutes. Il faut donc saisir le principe lui-même pour saisir la raison de tout.

La production de toute chose singulière a lieu dans ce foyer de l'éternité qui est

¹⁴⁹ Car, selon, I 16, « de la nécessité de la nature divine doit suivre ... »

¹⁵⁰ I 33 sc. : « Comme dans l'éternité il n'y a pas de *quand*, d'*avant* ni d'*après*, de là, j'entends que de la seule perfection de Dieu, il suit que Dieu ne peut jamais décréter autre chose, et ne l'a jamais pu ; autrement dit, que Dieu ne fut pas avant ses décrets, et sans eux ne peut être. »

¹⁵¹ En II déf. 5 Spinoza dit qu'elle est la « continuation indéfinie d'exister », ce que nous allons examiner de plus près dans notre seconde partie.

Dieu, et qui, selon I 16, ne les préexiste pas, quoiqu'il les cause. Il est décisif pour tout qui s'ensuit de saisir ce point. Faute de lui, on ne saurait jamais tirer d'une chose finie, prise par elle seule, un rapport intime avec l'infini. Or c'est en amont qu'on saisit l'infinité et l'éternité des choses, car c'est Dieu qui façonne aussi bien leurs existences que leurs essences. La différence c'est que Dieu se fait infini et éternel : l'identité de lui-même à soi-même est totalement absolu. En revanche, c'est en causant de l'« extérieur » les choses singulières que Dieu les fait baigner, autant leurs « surfaces » que leurs « profondeurs », dans son essence infinie ; pourtant, il les produit tel que leurs essences se dissocient de leurs existences. Puisque, enfin, il les cause dans cette manière, tel que leur être est dédoublé, on voit en effet que les choses singulières peuvent *exister* différemment qu'elles « essentialiser », c'est-à-dire, qu'elles doivent « trouver » leurs natures.

I 25 sc. ne fait qu'assimiler I 25 à ce qu'on comprend par « cause de soi ». Il faudrait quelque chose qui cause cet effet-là, à savoir, l'essence de la chose et l'existence de la chose ; cela ne peut être la chose elle-même, car elle n'est pas une cause de soi ; or, cela ne peut être que Dieu, étant la source et la cause de tout. Nous sommes familiarisés avec cet argument et on peut le résumer en une seule phrase : les choses, si elles étaient causes-de-soi, ne pourraient pas cesser d'exister, car elles seraient éternelles tout comme Dieu, mais dire cela bien évidemment rendrait totalement incompréhensible la raison pour laquelle les choses singulières sont finies et ont une durée. Ainsi, que les choses existent, mais qu'elles sont également intelligibles, ses deux faits devront s'expliquer par quelque chose, et cela ne peut être que Dieu.

Pourtant, il y a ici autre chose à noter en passant. I 24 nous faisait entendre que les choses « produites » par Dieu n'« enveloppent » pas par essence l'existence. I 25 accentue autrement, car elle dit que Dieu « cause » l'existence et l'essence. La déduction est de l'une à l'autre est nette : I 25 comble le vide ontologique qui subsisterait entre l'essence et l'existence des choses en convoquant encore une fois Dieu. C'est logique, puisque ces existences, comme ces essences, sont également en Dieu. L'écart entre les deux l'est moins évident ; pourtant, ce qui ressort de l'examen est que Dieu « donne » aux choses leurs

essences et leurs existences en deux « moments », pour ainsi dire : « en premier lieu », Dieu « cause » ou « produit » les essences des choses ; « puis », Dieu « cause » ou « produit » les existences. Mais il faut bien préciser. On pourrait dire l'inverse : « d'abord » les existences, « puis » les essences. Or quoique « produites » ou « causées » ou « enveloppées » au même instant éternel que Dieu se cause, il semble comme si les essences et existences sont « *données* » en deux moments distincts. Une fois qu'on aura vu que la durée se confond avec la nature même de l'existence, ce dédoublement de la donation ontologique s'avèrera décisif. Il faut, en tout cas, avouer ici que Spinoza montre lui-même une certaine gêne dans son vocabulaire : tantôt Dieu « cause », tantôt Dieu « produit », et tantôt Dieu « enveloppe ».

Cette triade de notions s'interpénétrant dans ce *nexus* (I 24 – I 25) – Dieu est décrit comme un foyer de « production », mais encore comme lieu où des choses s'« enveloppent », et aussi comme quelque pouvoir de « causer » – montre que cet agir de Dieu, quoiqu'unifié comme l'est sa nature, est néanmoins *scandé* par de multiples rythmes. D'où les heurts, les retards dans le mouvement de l'ensemble, ce qui aide à expliquer le fait que les essences et les existences des choses puissent être distinguées. On notera donc, lors du moment de la constitution ontologique des choses singulières, quelque chose comme une *lézarde* dans l'immanentisme spinoziste¹⁵². Au niveau du « Dieu-Cause », on rature la distinction entre la multiplicité de productivités, au profit de l'idée que l'objet qui se cause est tout simple et identique à soi ; pourtant, au niveau du « Dieu-Effet », la multiplicité de productivités fait avancer la disjonction des essences des existences, au profit donc du dédoublement de la nature des choses.

En tout cas, cette action – la séparation des essences des existences –, prépare par elle seule une grande partie de la problématique de la fin de l'*Éthique* : il s'agira dans la Cinquième Partie (V 23 et sq.) de comprendre comment un homme peut faire pour qu'il « expérimente » son éternité, c'est-à-dire, pour qu'il peut, le temps de son existence, jouir

¹⁵² À notre avis, Deleuze même, pour qui le spinozisme est la philosophie de l'immanence *par excellence*, laisse voir la gêne à sa façon lorsque il écrit que l'expressionnisme est comme retardé par « une expression de l'expression. » Cf. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 10.

de cet autre rapport qu'entretient son essence éternelle avec Dieu. En effet, faute de la « semi-autonomie » de cette dernière, on a du mal à imaginer à quel titre l'homme trouverait son salut personnel¹⁵³.

Résumons maintenant ce qu'on a vu. D'abord, que Dieu soit la cause de l'existence et de l'essence des choses. Depuis très longtemps, la thèse « panthéiste », ou encore, selon Gueroult, « panenthéiste »¹⁵⁴, que toute chose sans exception est totalement en Dieu, a popularisée cette conception. Telle serait une façon plus ou moins « conventionnelle » de lire tout ce qu'on vient de voir. Pourtant, l'intéressant y est que ce Dieu ici se démarque des choses singulières, justement parce que pour lui l'essence cause l'existence, tandis que pour les choses singulières, une nature n'est jamais le seul support d'une existence. C'est, d'ailleurs, ce qui très clairement signalé par Gueroult comme une des « conséquences importantes » de I 24 et 25 : « Puisque Dieu est cause tant de l'essence que de l'existence des choses, et que la cause, en ce en quoi elle est cause, est incommensurable avec ce en quoi son effet est effet, il y a incommensurabilité quant à l'essence et à l'existence entre Dieu et ses modes. Il en résulte que, bien que les modes soient en Dieu et ne fassent qu'un avec lui, en tant qu'il est leur substance, il n'y a aucune confusion entre eux et lui, en tant qu'ils en sont les effets »¹⁵⁵.

Nous sommes donc confrontés avec ce qui ne peut qu'être un genre d'écart ontologique constitutif, ce que Gueroult préfère appeler un « incommensurabilité », entre Dieu et les choses singulières. Il nous semble tout à fait *incorrect* de dire donc que le spinozisme est un immanentisme pur et simple.

¹⁵³ Cf. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, p. 174 : « Assurément, notre existence temporelle dépend de l'enchaînement de la totalité des modes. Nous n'en sommes pas moins rattachés à Dieu par un rapport direct, et que l'on pourrait dire *vertical*. C'est en se pensant comme effet de Dieu que, nous le verrons, l'homme atteindra le salut. » Il faut noter que cela semble être le renversement de son avis de p. 169, où on lit qu'« on ne l'a, selon nous, pas assez remarqué, le salut spinoziste ne s'opère pas au niveau de Dieu considéré en lui-même, mais au niveau des modes. Et, d'autre part, il concerne notre existence, et non notre seule essence. »

¹⁵⁴ Cf. Gueroult, *Dieu*, en particulier p. 220, où Gueroult dit que le panenthéisme, avec l'unicité et l'indivisibilité, est un « propre » de Dieu.

¹⁵⁵ Gueroult, *Dieu*, p. 333.

Mais alors, dans le fait que c'est toujours à la substance d'éventuellement refonder l'être-*une-chose-singulière* des choses singulières, au lieu d'être tout simplement deux choses, une essence, et une existence, ce qui précisément Dieu a scindé ici, dans ce fait, donc, on ne peut que pressentir quelque mouvement à suivre. C'est une « réparation » du lien essence-existence au sein des choses singulières, que la Première Partie ne porte pas en son sein, et qui se fait par un côté « étranger » à ce Dieu-Cause qui semble dominer la Première Partie. Autrement dit, il faut attendre que cela se fasse par le biais du Dieu-Effet strictement composé. En effet, la notion du *conatus*, « l'essence actuelle » des choses, véhiculera cette réunification de l'être des choses singulières et cela au profit d'une conception plus dynamique du réel, d'un réel moins « fixé », c'est-à-dire, nous semble-t-il, moins « soumis au joug » du Dieu-Cause, l'inébranlable. Tel sera le sujet principal de notre second chapitre.

En Dieu, tout est un avec tout. Les choses singulières, en revanche, sont dédoublées ontologiquement *de deux côtés* : d'un part, étant autre que Dieu et étant conçues dans cet autre ; d'autre part, étant comme éclatées en elles-mêmes, possédant une essence et aussi une existence. Or on voit maintenant de plus près que la deuxième ces deux déterminations est conditionnée par la première, car c'est Dieu qui sépare les essences des existences.

À la suite de ces développements fondamentales, Spinoza procède à ramasser ces diverses avancées théoriques en une seule. Si alors I 25 cor. n'est pas remarquable par sa nouveauté, car tout y tendait déjà, il n'en est pas moins intéressant en ce qu'il aspire à nous donner une formule nette et utile de la constitution ontologique des choses ici dites « particulières » :

« Les choses particulières ne sont rien que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes par lesquels les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée. La démonstration est évidente à partir de la Proposition 15 et

de la Définition 5. »¹⁵⁶

C'est une grande occasion pour nous qui travaillons le texte, car Spinoza ramasse ici, de façon plutôt concise, une chaîne déductive antérieure, ce qui nous invite à voir comment il fait exactement. On y lit d'abord que les choses particulières ne sont que les affections des attributs de Dieu. Ensuite, on y lit que les choses particulières sont les modes par lesquels les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée. C'est-à-dire toute affection d'un attribut est un mode, et tout mode est ce par quoi un attribut exprime Dieu de manière précise et déterminée. Or nous savons qu'un attribut est par définition ce qui constitue l'essence de la substance, ou encore, selon I 10 sc., qu'un attribut est ce qui exprime la réalité ou l'être de la substance. Donc on peut aussi lire, troisièmement, que les choses particulières sont les modes par lesquels ce qui constitue l'essence et ce qui exprime la réalité ou l'être de Dieu s'exprime à son tour. C'est-à-dire que toute chose particulière est un mode qui « exprime l'expression »¹⁵⁷ ou « exprime la constitution essentielle » de Dieu. Enfin, plus tard, une fois qu'on aura lu en I 34 que « la puissance de Dieu, c'est son essence même », on pourra faire parler ce petit corollaire d'une quatrième manière : il nous dira dès lors que toute chose particulière est un mode qui « exprime la puissance » de Dieu. La doctrine semble ainsi sauver une vision plus ou moins immanentiste du réel qu'elle risquait tout à l'heure de perdre.

C'est pourquoi la si envoutante V 24 – suivant laquelle « plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu » *<quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus>* –, se déclare « évidente » *<patet>* d'après I 25 cor. En effet, selon ce corollaire il semble plus ou moins juste de dire que la connaissance de l'une (la chose « singulière » ou « particulière ») implique la connaissance de l'autre (Dieu). Spinoza aura pu aussi rappelé I ax. 4, car dans la mesure où les choses sont causées par Dieu, la connaissance des choses enveloppent une connaissance de Dieu. En tout cas, on pourrait

¹⁵⁶ I 25 cor. : *<Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Demonstratio patet ex Propositione 15, et Définitione 5.>*

¹⁵⁷ Cf. notre note 151.

dire que I 25 cor. prétend bâtir un raccourci pour passer directement de Dieu à chaque chose, et pour cela il n'est donc rien d'autre que le noyau dur de la raison pour laquelle on dit, généralement parlant, que la philosophie de Spinoza est une philosophie des choses singulières : comprendre des choses singulières *sub specie aeternitatis*, c'est braquer les yeux sur tout ce qu'il y a à connaître, c'est augmenter notre connaissance de ce tout, c'est trouver la voie du salut ; bref, tout ce qu'on doit faire c'est connaître des choses dans leur singularité.

Mais regardons de près la démonstration dite « évidente » du corollaire lui-même. Spinoza s'appuie sur I déf. 5 et I 15. Pourtant, lorsqu'on les regarde, ces deux appels s'avèrent être un peu étranges. D'une part, I déf. 5, n'a-t-elle pas énoncé qu'un mode est « les affections d'une substance » <*substantiae affectiones*> ? Et d'autre part, la démonstration de I 15 n'a-t-elle pas dit que « les modes (*par la Déf. 5*) ne peuvent sans la substance ni être ni se concevoir » et que « à part les substances et les modes il n'y a rien (*par l'Axiome I*) » ? Nous constatons dans les deux cas que les modes sont conçus comme reliés à et dépendants de la substance, et non les attributs. D'où vient donc ce besoin d'insister maintenant sur l'apport des attributs dans le corollaire même ?

On se rappellera le fond de l'argument concernant la « controverse sur l'attribut ». En gros, il s'agit de savoir si les *qualités essentielles* (les attributs, tels la Pensée ou l'Étendue) de la chose en soi (la substance) lui ôtent ou ne lui ôtent pas son caractère *simple* et *unifié* : autrement dit, il s'agit de savoir si la substance se confond avec ses attributs comme un seul principe du réel¹⁵⁸. Le spinozisme tout entier y est en jeu : comment comprendre que si on augmente le pouvoir du Corps on augmente forcément le pouvoir de l'Esprit¹⁵⁹, sinon parce que ces deux modes de deux attributs distincts sont *en vérité et par*

¹⁵⁸ Cf. ci-dessus, p. 26 note 58 et I 10 sc : « D'où il appert que, encore que l'on conçoive deux attributs réellement distincts, c'est-à-dire sans recourir à l'autre, nous ne pouvons pas pour autant en conclure qu'ils constituent deux étants <*ipsas duo entia ... constituere*>, autrement dit deux substances différentes ... [les attributs] se sont toujours trouvés ensemble <*simul in ipsa semper fuerunt*>... mais chacun [des attributs] exprime la réalité ou être de la substance <*sed unumquodque realitatem, sive esse substantiae exprimi*>. »

¹⁵⁹ III 11 : « Toute chose qui augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance d'agir de notre Corps, l'idée de cette même chose augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance de penser de notre

essence une seule et même chose singulière ?

En fait, comme l'a montré brillamment Gueroult, les termes de « substance » et de « attribut » peuvent être conçus comme interchangeable pour la doctrine. Selon Gueroult, « l'attribut n'est rien d'autre qu'une substance en chair et en os, révélée dans ce qui constitue sa nature propre. C'est pourquoi la substance et l'attribut sont interchangeables. »¹⁶⁰ En effet, « l'attribut est à la fois principe ontologique de la substance, en tant qu'il est *constitutif de sa réalité*, et principe de son intelligibilité, en tant qu'il *la fait connaître comme telle*. »¹⁶¹ En effet, la définition 3 (de la substance) énonce « le critérium de la *substantialité en général* », mais « elle laisse de côté l'essence *par quoi* une chose est effectivement *une* substance et est reconnue pour telle par l'entendement. Cette essence, c'est l'attribut. » Il ne reste à dissiper qu'une dernière difficulté, qui tient à la lettre même de Spinoza lorsqu'il écrit que l'attribut est ce que « l'entendement perçoit comme » constituant l'essence de la substance. Pour Gueroult, cet entendement, c'est « l'entendement qui perçoit les essences constituant les substances, c'est l'entendement pur dont les idées, étant adéquates, sont identiques en moi et en Dieu et ont en moi la vérité qu'elles ont en Dieu. » Rien ne semble plus grave que de soutenir que l'attribut « exprimait seulement ce qui, dans celle-ci, est intelligible pour l'esprit, et que, donnant d'elle une vision subjective, il nous en dérobait la véritable nature. »¹⁶² Les conséquences d'une telle vision sont pour ainsi dire apocalyptiques : « thèse inacceptable », écrit Gueroult, « qui contredit doublement au concept spinoziste de l'entendement. En effet, si les attributs résultaient de l'idée que l'entendement se fait de la substance, l'entendement leur serait antérieur, et par conséquent antérieur à l'attribut dont il est le mode, ce qui est absurde. Si

Esprit ». Voir également V 39, qui, de façon conséquente, porte cette logique à sa conclusion ultime : « Qui a un corps apte à des choses très nombreuses, à aussi une âme dont la plus grande partie est éternelle ».

¹⁶⁰ Gueroult, *Spinoza : Dieu*, p. 47.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 47. Gueroult souligne.

¹⁶² *Ibid.*, p. 50. Gueroult souligne.

l'entendement phénoménalisait ce dont il a la connaissance, il se définirait comme la forme kantienne qui métamorphose les choses qu'il connaît, et non comme l'entendement spinoziste qui les connaît telles qu'elles sont en soi (« *ut in se sunt* »). Enfin, si l'entendement ne pouvait connaître par l'attribut ce qu'est en soi l'essence de la substance, la nature de celle-ci serait inconnaissable, Dieu, demeurant incompréhensible, redeviendrait cet *asylum ignorantiae* où toutes les superstitions trouvent leur refuge, et le spinozisme serait détruit de *a* à *z*. »¹⁶³

Notre question ne se dissipe pas pour autant. Elle concerne moins la façon dont nous réglons nos comptes avec ces deux termes globalement que la raison pour laquelle *ici*, en I 25 cor., l'un (l'attribut) semble se substituer à l'autre (la substance). Notre question est de savoir pourquoi à *ce moment-ci* de la démarche, lorsqu'il s'agit de trancher sur la bonne formule de ce que sont les « choses particulières », Spinoza laisse tout légèrement le texte dire autre chose que ce qu'il a déjà dit.

À première vue, il paraît que cette substitution semble bien cadrer avec une tendance déjà bien dessinée. Spinoza en avait ouvert la possibilité dès I 18 cor. On y voyait en effet que Dieu s'avère être au fond exactement identique à tous ses attributs : « Dieu, autrement dit tous les attributs de Dieu <*Deum, sive omnia Dei attributa esse immutabilia*> sont éternels. » Ensuite, cette description de Dieu rebondit en I 20 cor. 2 : « Dieu, autrement dit tous les attributs de Dieu <*Deum, sive omnia Dei attributa esse immutabilia*> sont immuables. » Partant, on peut logiquement estimer que tout ce qui se ramenait à la substance, Dieu, pouvait se ramener sans gêne à ces attributs qui « constituent » (I déf. 4) Dieu par essence. Enfin, on voit en I 21, I 22, et I 23, que Spinoza postule que les modes infinis suivent de la nature absolue de « certains attributs » de Dieu.

Jusque là, l'insistance sur l'attributif ne fait qu'un avec la thèse de Gueroult que les attributs n'introduisent aucun écart entre l'essence de la substance et l'expression de l'essence de cette substance ; ce qui revient à dire que Dieu, étant une substance constituée d'une infinité d'attributs, ne fait qu'un par essence avec l'ensemble des attributs qui

¹⁶³ *Ibid.*, p. 50.

l'expriment.

À ce niveau, il n'y a rien de gênant. Dieu chose spatialisante, Dieu chose pensante, c'est Dieu unique et indivisible, c'est Dieu substance. C'est démontré. Mais, en même temps, s'il est à ce point inutile pour Spinoza de distinguer fortement entre la substantialité de Dieu et la nature attributive de Dieu, pourquoi fait-il néanmoins le nécessaire pour y introduire une distinction de la vocabulaire ? En effet, la substitution du terme « attribut » à celui de « substance » nous semble manifester plus qu'un innocent et accidentel changement de vocable.

C'est Alquié qui nous aide le mieux à comprendre ce dont il s'agit ici au seuil de la définition des choses particulières. La thèse provocatrice mais suggestive de Alquié est que la doctrine spinoziste est une doctrine à deux faces, et que sa philosophie est fragile parce qu'elle n'est qu'une amalgame de ces deux faces. D'une part, selon Alquié, le spinozisme est motivé par une intuition proprement religieuse, mais d'autre part, le spinozisme se veut être une philosophie de bout en bout rationnelle afin de rationaliser la théologie même¹⁶⁴. Il y a donc à la fois chez Spinoza des choses qui se comprennent qu'à la lumière de la foi indémontrable – par exemple, la thèse du salut des ignorants par l'obéissance¹⁶⁵ –, mais au même il y aussi le fait que là où la théologie s'échoue – par exemple, pour établir la connaissance adéquate de Dieu –, la philosophie rationnelle voudrait tenir le coup

Pour Alquié, cette duplicité exacerbe toutes sortes d'incohérences et engendre un système qui finalement ne sait pas très bien ce qu'il veut. Sa duplicité se manifeste tout particulièrement dans un va-et-vient constant : tantôt on insiste sur la Naturalisation de Dieu chez Spinoza, tantôt sur la Divinisation de la Nature. « Naturaliser Dieu, c'est insister sur la primauté des attributs, qui demeurent irréductibles et divers, et sur la réalité des modes. Diviniser la Nature, c'est mettre en lumière l'unité de la substance, unité permettant seule de pouvoir lui reconnaître ensuite un caractère personnel. Or, l'une et l'autre démarche se trouvent chez Spinoza. Son Dieu est à la fois une Nature qui s'étend dans

¹⁶⁴ Nous parlons de son grand ouvrage, *Le rationalisme de Spinoza* (op. cit.).

¹⁶⁵ Voir le *TTP* Ch. 13, et aussi, Matheron, *Le salut des ignorants chez Spinoza*.

l'espace infini et survit à notre mort, et une Personne qui nous pense, nous aime et nous sauve. »¹⁶⁶

Cet « ambiguïté fondamentale »¹⁶⁷ du projet signalé avec force par Alquié explique, nous semble-t-il, dans l'absence d'une énonciation claire de Spinoza, pourquoi en fin de compte on va considérer les « choses particulières » tout d'abord comme des affections des attributs, même si à vrai dire *une seule chose singulière* est une pensée et un corps, c'est-à-dire, si les choses singulières tiennent leur être-une-seule-chose de la nature de la substance. Cependant, si on tient compte du fait que mettre l'accent sur les attributs, c'est « naturaliser Dieu », comme dit Alquié, on voit l'intérêt qu'il y a à mettre-en-relief les attributs dans la définition des « choses particulières » : car Spinoza est maintenant capable de nous mettre dans une position qui permet de comprendre plus facilement Dieu tel qu'il est non plus l'*Ens causa sui*, mais tel qu'il s'est déjà « sorti de soi-même » pour « devenir » l'*Ens effectus sui*.

On doit donc avouer qu'il y a une certaine dose de transcendance, si petite qu'elle soit¹⁶⁸, dans ce système réputé pour être purement immanentiste. En effet, en faisant appel à l'attribut ici en I 25 cor., Spinoza semble faire ce qu'il faut pour mieux penser l'externalité ou « transcendance » de Dieu : car on constate (au chagrin de tous) dans la définition même de l'attribut qu'un attribut est défini comme ce que « l'intellect perçoit d'une substance » *<quod intellectus substantia percipit>*, qu'un attribut est comme donc interposé entre la substance et les modes, et qu'il les enjambe de telle sorte qu'on prend l'habitude, pour le mieux ou le pire, à passer « hors » du Dieu-Cause à travers l'attribut vers les modes. On dirait, en somme, que notre enquête nous fait constater un stratagème spinoziste : afin que les choses soient désormais en position de n'être plus comme engluées dans le Dieu-Cause, on déduirait toujours la réalité propre des ces choses des attributs.

¹⁶⁶ Alquié, *Rationalisme*, p. 93.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 114.

¹⁶⁸ Comme d'ailleurs affirme Gueroult lui-même (*Dieu*, p. 300) : « L'immanence de Dieu aux choses ne va donc pas sans une certaine transcendance ».

On a retrouvé, il semble, la vérité de l'accusation peu cachée de Alquié, suivant laquelle le spinozisme, vu sous l'angle de « l'irréductibilité » des attributs, serait foncièrement une espèce d'« athéisme » déguisé ; c'est-à-dire que le spinozisme martèle l'idée de Dieu sous le coup des attributs, afin de retrouver dans les ruines une réalité distincte de Dieu. Si Spinoza, contrairement à ce qu'il fait effectivement, était resté accroché à la substance lorsqu'il s'agit de définir les choses singulières, on aurait eu encore plus de mal à voir comment et pourquoi Dieu « s'extériorise » nécessairement sous la forme de « choses particulières ». En effet, si on juxtapose contre les modes la substance, cette dernière étant la seule chose qui « est en soi », on met-en-relief à quel point ces premiers soient pauvre en réalité vis-à-vis la richesse en réalité dont jouit la substance. En revanche, l'attribut diminue plus ou moins cet effet, en faveur d'une conception du réel déjà, nous semble-t-il, plus complexifié ou pluraliste. Et à revisiter la « controverse sur l'attribut » et la question qui consiste à demander s'ils sont réellement plusieurs et/ou distincts¹⁶⁹, on constate que cet usage pour dire le moins compliqué de l'attribut déjà rend le terrain du spinozisme plus prêt à valoriser ontologiquement, dans sa suite, la quantité, et ainsi accueillir en son sein la pluralité et l'extériorité qui caractérise l'être des choses singulières. Notons, enfin, que la doctrine sera très conséquente à cet égard, car le troisième genre connaissance, la « science intuitive », voudra qu'on déduit la connaissance adéquate des essences des choses singulières non pas directement de Dieu ou de la substance, mais « de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains *attributs* de Dieu »¹⁷⁰.

Pour conclure, notre avis est que la cohérence de la doctrine s'achète, à ce moment précis, au prix d'un infléchissement léger du texte de I 25 cor. Cet infléchissement fait

¹⁶⁹ Notons, d'ailleurs, pour clore sur cette question peut-être insoluble, que Gueroult voudrait que Dieu se dit une chose « infragmentable » mais « bigarré » (*cf. Dieu*, p. 234 et p. 477) ; ou encore, que ses propres fondamentaux sont « élevés, en quelque sorte intensivement » (p. 202). Malgré que ces images tentent énormément, on ne peut les dire tout à fait satisfaisantes pour l'intellect ; pourtant, on verra réapparaître ce dernier problème, d'un « grandeur intensif », dans notre second chapitre. Quant à Spinoza, Dieu est seulement déclaré « indivisible » (en I 13).

¹⁷⁰ Nous soulignons. *Cf. II 40 sc. 2 : <hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.>*

gauchir la chaîne démonstrative – l’attribut, en ce contexte, se ressemblant au lapin blanc qui sort du chapeau noir du magicien, son *hocuspocus* imprévu –, mais il favorise l’effort spinoziste de combler la difficulté inhérente au passage du Dieu-Cause (ou Nature naturante) au Dieu-Effet (ou Nature naturée)¹⁷¹. Si on a beaucoup dit sur le fait que Dieu surplombe ses effets, il faut aussi savoir que Spinoza ne laisserait pas pourtant glisser de ses mains l’immanentisme, comme nous verrons dans la suite.

Le dernier pas, crucial pour la Première Partie de *l’Éthique*, reste à envisager ce qui qu’exister veut dire pour les choses singulières, et en quoi l’existence s’explique par un événement causal autre que celui qui explique l’essence : la causalité « horizontale ».

Pour comprendre I 28, la Proposition clef à cet égard, il faut d’abord passer par I 26 qui ouvre la problématique :

« Une chose qui est déterminée à opérer quelque chose y a nécessairement été déterminée par Dieu ; et une chose qui n’est pas déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à opérer. »¹⁷²

Elle précise une thèse de l’ontologie des choses singulières : d’abord, comme nous savons déjà, que les choses singulières sont déterminées « à opérer » <*ad operandum*> par Dieu, qu’elles ne sont pas donc les agents véritables d’aucune de leurs « opérations » ; pourtant, elles véhiculent l’effectivité divine, car à leur tour elles déterminent « à opérer quelque chose ». C’est un statut ambigu qui est le leur ; d’être à la fois dépourvues de toute capacité substantielle de causer, mais d’être aussi les véhicules nécessaires pour que s’effectue réellement cette causalité qui tombe sur elles. De là, l’aboutissement de la théorie

¹⁷¹ Voir *infra.*, notre *Fin* de cette partie, pour notre analyse de cette opposition archi-connue entre la Nature naturante et la Nature naturée.

¹⁷² I 26 : <*Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata ; et, quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare..*>

du mode fini, à savoir, la réalité existentielle des choses singulières ; on verra que les choses singulières sont des êtres *ab alio* non seulement parce qu'elles sont en Dieu, mais aussi parce que chacune d'entre-elles est déterminée en toutes les autres.

Chaque chose doit emprunter la puissance de déterminer « à opérer » <*ad operandum*> d'autre part, car, comme le montre la démonstration de I 26, « ce par quoi les choses sont dites déterminées à opérer quelque chose est nécessairement quelque chose de positif » <*quid positivum*>. Sous-entendu est l'idée que tout qui est « positif » appartient strictement à Dieu. Spinoza semble penser que cela va de soi. Si on entend par « déterminer à opérer » n'importe quelle action que ce soit, il est vrai que cela doit toujours être « quelque chose de positif » dans le sens où toute activité, mécanique ou contrainte, participe forcément au déterminisme de Dieu et est en cela « positive », autrement dit « affirmative » ou encore « posante ». La plénitude, comme on l'a déjà vu, correspond strictement à Dieu, faute de laquelle il ne sera plus l'*Ens causa sui*. Même après être passé au plan du Dieu-Effet, Spinoza n'a pas pour autant voulu vider Dieu de son être. Or on ne peut rien imaginer de plus forcée ni de plus tenue par son extérieur, c'est-à-dire qu'on ne peut rien imaginer de plus creusée, ni revêtu d'une plus grande apparence « négative », qu'une opération mécanique, le mécanique étant justement ce qui est poussé et tiré par tout ce qui l'entoure. Spinoza voudrait donc que toutes les « opérations » soient positives dans le sens où toutes participent à un pouvoir-faire quelque chose : d'où, d'abord, le fait que c'est d'après le concours constant de Dieu que les choses font ce qu'elles font ; d'où aussi cependant la contrepartie, que cette positivité inhérente aux opérations des choses soit perceptible comme un agrandissement paradoxal de la réalité qui est les leur. Car quoiqu'il soit vrai qu'aucune chose singulière, à strictement parler, ne « cause » l'existence d'aucune autre, et que tout ce que font les choses singulières c'est de transmettre cette existence, néanmoins, cette « transmission » n'est pas pour autant purement illusoire. Comme signale justement Suhamy, en soulignant à quoi cette tournure de la démarche aboutira : « Être déterminé, cela signifie maintenant : être déterminé à *produire un effet*. C'est là un des pas les plus importants de cette Première Partie », ajoute Suhamy, « peut-être le plus important,

qui achève et donne un contenu à la notion d'immanence. La question de la détermination des modes se renverse : on ne se demande pas ce qui les cause comme effets, mais ce qui les détermine à produire eux-mêmes des effets. Et la réponse est que c'est par leur essence même, en tant qu'elle est causée par Dieu, ou qu'elle est *l'expression* de sa puissance »¹⁷³.

En effet, ce mot « opérer » on l'a vu déjà en I déf. 7 : « Est dite libre, la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et se détermine par soi seule à agir *<et a se sola ad agendum determinatur>*; et nécessaire, ou plutôt contrainte *<necessaria autem, vel potius coacta>* celle qu'autre chose détermine à exister et à *opérer* de façon précise et déterminée *<quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione>*. »

Il semble donc que stricto sensu Dieu soit la seule chose qui agit¹⁷⁴, étant la chose qui existe par la nécessité de sa nature seule. Opérer, au contraire, c'est justement être assujetti dans son plus intime nature à celle d'autre chose ; c'est être « forcé » ou « contraint » (*<coacta>*) et toujours de « façon précise et déterminée » (*<certa, ac determinata ratione>*). Toute chose particulière ou singulière, étant d'emblée assujettie à Dieu, sombre dans cet ombre de passivité ; affirmer autre chose serait, selon Spinoza, introduire de l'irrationnel ou de l'inconditionné en Dieu, car chacune de ses parties saurait se déterminer sans égard au tout qu'elles composent ensemble, ce qui déréglerait le déterminisme absolu de Dieu et rendrait de même coup son être incompréhensible et non-nécessaire.

Comme on voit, la teneur de l'existence des choses singulières est double. D'une part, elles opèrent en tant qu'elles sont des causes « inadéquates » et partielles, c'est-à-dire, en tant que aucune n'existe par sa nature seule. En dépit de cela, c'est à eux de parachever l'infinité d'opérations que manifeste l'activité de Dieu. À cet égard, leur réalité est l'envers nécessaire d'une chose en apparence strictement éternelle qui paraît se donner, au moins existentiellement, sous la forme d'une succession.

¹⁷³ Suhamy, *Spinoza Pas à Pas*, p. 45.

¹⁷⁴ Cf. Alquié, *Rationalisme*, p. 140 n. 1 : « *Ad ... operandum*, dit le latin, qui, en ce qui concerne la chose libre, à savoir Dieu, employait l'expression : *ad agendum*. La nuance est à remarquer : au sens strict, Dieu seul agit. »

Puisque chaque chose singulière n'existe pas selon sa nature seule, et puisque elles sont toutes capables de faire opérer l'existence de toutes les autres choses singulières, cette existence singulière d'une chose singulière doit se comprendre comme une fonction de l'existence de toutes les choses singulières mises ensembles. Cette connexion existentielle, on verra, obéit aux lois strictes de la causalité « horizontale », une causalité successive dans la durée. De plus, cette causalité horizontale irrigue une masse « indéfini » d'actions (de pensées, de corps). C'est-à-dire que I 28 est ambitieuse sur deux fronts, car, d'un part, elle dédouble la nature de la causalité, et aussi, cela faisant, elle nous transporte dans le registre de l'infini tel que celui-ci se déroule successivement dans le temps. La durée, en effet, est comme la contrepartie de ce déploiement des causes qui caractérise l'existence des choses singulières : en effet, Spinoza la définit (en II déf. 7) comme « la continuation indéfinie d'exister <*indefinita existendi continuatio*> ».

Bref, on voit que l'articulation de l' « indéfini », c'est-à-dire, de l'infini par construction (« à l'infini »), par le biais d'un dédoublement de la causalité naturelle (désormais « horizontale »), donne lieu à la durée comme telle et à toute mesure du temps.

En fait, comme Dieu est éternel aussi bien par essence que par existence, il semble qu'une radicalement nouvelle dénomination doit correspondre à la prise en compte de la nature de cette existence dans la durée. En effet, du point de vue de l'éternité, tout ce qui va passer est en train déjà de passer ou a déjà passé. Le temps, étant une mesure ou découpage dans la durée, est de ce point de vue totalement irréel : Dieu déduit toute la suite d'actions d'un seul coup.

Pourtant, le temps est bel et bien constitutif de la nature des choses singulières. Leurs existences, n'étant pas enveloppée par leurs natures, ne peuvent que durer pour un certain temps précis. En effet, quoique celles-ci sont en tout cas causées par Dieu, car il est de toute chose une cause immanente, chacune de ses existences est causée par Dieu en tant

qu'il est déjà parmi eux. Ainsi, chacune d'entre elles « presse sur le dos » de toutes les autres et existe par l'intermédiaire de toutes les autres. Enfin, la variabilité, la mutabilité, l'alternance des états, bref, tout ce qui se passe au fil du temps et qui n'est jamais inscrite dans l'essence d'une chose, celle-ci étant éternelle, peut se manifester.

Il faut donc se rapprocher à l'existence des choses singulières pour comprendre la nature de la durée, mais cela ne peut que se faire si dans la démonstration montre que Dieu en tant que <quatenus> il s'explique soi-même absolument n'est pas le même qu'en tant que <quatenus> il produit la causalité horizontale qui « à l'infini » fait continuer le mouvement existentiel de choses. I 28 est à cet égard un amendement de ce qu'on a vu en I 24 et sq.

Une des conséquences de cet effort de déduire de l'éternité la durée est que Spinoza innove un nouveau concept – celui qu'on appelle l'« indéfini »¹⁷⁵ et qui se juxtapose contre le « vrai » infini – pour étayer l'ensemble. Comme nous le verrons, toute expressivité en succession, aussi indéfiniment élargie qu'elle soit, n'est jamais par définition un véritable manifestation de l'infini. Quoique l'absolu réintègre en son sein l'infinité des actions qui se déroulent dans le temps et ainsi supprime l'apparence de l'hétérogénéité, on ne peut pas déduire, au moins à nos yeux, le concept du second du premier : l'un présuppose l'identité foncière du présent éternel d'avec lui-même, tandis que l'autre introduit tout ce que cette première conception tend à ramener à l'arrière-plan, c'est-à-dire la vie même des phénomènes. D'où notre impression que l'évidence du vécu est déterminante en ce passage du texte ; car, d'après tout ce qu'on voyait dans *l'Éthique* jusque là, il ne semble pas que la notion de la durée devrait s'introduire.

À notre avis, la problématique de I 28 est là justement pour articuler ce fait primordial qu'exister c'est être temporel. D'où l'idée spinoziste que cette existence des choses singulières ne s'ensuit jamais de Dieu pris « absolument ». Pris absolument, Dieu se

¹⁷⁵ Ce terme convient à nos yeux à l'idée précise d'une chaîne causale de durée ou longueur indéfinie, toujours apparaissant comme une séquence ou suite de choses finies. Comme indique Ramond, « l'indéfini, itération sans cesse recommencée, est exprimé, soit par l'adjectif *indefinitus*, soit par l'adverbe *indefinite*, soit, le plus souvent par l'expression fréquente « et ainsi à l'infini » < *et sic in infinitum* > (*Dictionnaire Spinoza*, p. 107) ». On verra bien que ce dernier est enté sur I 28.

donne sans entrave, libéré de tout ce qui suggérerait que sa plénitude se réfracte en parties – c'est la notion du *Ens causa sui* qui nous l'enseigne. En revanche, si on prend Dieu comme effet de soi, c'est-à-dire non plus « absolument » mais « relativement » aux exigences de la nature de la réalité modale, on constate que la causalité elle-même est altérée

Alors, pourquoi disons-nous que l'existence est soumise à une causalité « horizontale » ? Le mot n'existe pas chez Spinoza. Cependant, à tout égards I 28 achève un dédoublement du régime spinoziste de la causalité : il y a la causalité « verticale », prometteuse du salut, « intelligible en droit »¹⁷⁶, qui explique comment Dieu cause éternellement les essences, les enveloppant immédiatement dans sa production de soi ; ensuite, il y a cette causalité « horizontale » qui nous fait voir que l'existence réelle de chaque mode ne peut être expliquée que par rapport au système d'objets qui l'entoure et qui se déploient successivement. Ce n'est pas l'ordre d'une seule chose existante, mais « l'ordre commun de la nature » <*communis naturae ordo*>¹⁷⁷, le *nexus* de l'indéfini masse de causes s'enchevêtrant, qui pourrait nous faire comprendre pourquoi telle pensée ou tel corps existe à tel ou tel moment.

C'est pour comprendre ce « dédoublement » du régime de la causalité que les images d'une « verticale » et une autre « horizontale » nous semblent utiles : la « verticalité » suggère qu'entre l'essence de la chose et Dieu la production est immédiate, tandis que l'« horizontalité » suggère cet impasse de saisir d'un seul coup d'oeil la concaténation immense des choses qui existent. Comme écrit Alquié, on assiste ici « au théâtre d'un double action causale »¹⁷⁸.

Vu l'importance de I 28, qui nous semble-t-il se tient comme une clef de voute dans cette partie « de Dieu », aussi importante en certains égards que I 16, nous la citons dans son intégrité, malgré sa longueur :

¹⁷⁶ L'expression vient de Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, p. 148.

¹⁷⁷ Cf. par exemple II 29 cor.

¹⁷⁸ Alquié, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003, p. 116. Voir aussi Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, p. 228.

« Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre cause, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et à son tour cette cause ne peut non plus exister ni être déterminée à opérer à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini. »¹⁷⁹

Deux parties de la phrase signalent l'irruption des nouveautés : au milieu, où on lit « et à son tour » <et rursus> ; et le dernier petit bout de la phrase, où on lit « et ainsi à l'infini » <et sic in infinitum>. Ces deux parties de la phrase correspondent à l'émergence de la notion de l' « indéfini », ce pseudo-infini construit par répétition ou en itération.

À proprement parler, l'infini ne peut se composer d'une suite d'actions. Imaginons pour un instant qu'il se composait en parties. Ces parties devraient être ou infinies ou finies. Si chacune était un infini, aucune ne le serait véritablement, car chacune pourrait être dite bornée par une autre, et l'infini est infini parce que sans borne. Par contre, si chacune était finie, on aurait un infini composé de parties finies, c'est-à-dire que les parties seraient sans commune mesure avec le tout et ce tout serait en chacun de ses parties autre que lui-même. C'est-à-dire, finalement, que l'infini n'est pas composé ni n'est « numériquement » connaissable. C'est pourquoi « faire un compte » de l'infini est une fonction de l'imagination et non de l'intellect, comme d'ailleurs le démontre assez clairement I 15 scolie, où il s'agit de régler ses comptes à l'« indivisibilité » de la substance corporelle¹⁸⁰.

¹⁷⁹ I 28 : <Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam : et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, et operandum, et sic in infinitum. >

¹⁸⁰ Voir I 15 sc. et ce passage très « suggestif » : « Et si cependant on demande maintenant pourquoi nous avons, de nature, un tel penchant à diviser la quantité ? je réponds que nous concevons la quantité de deux manières : abstraitement, autrement dit superficiellement, dans la mesure où nous l'imaginons, ou bien comme substance, ce qui fait par le seul intellect. Si donc nous prêtons attention à la quantité telle qu'elle dans l'imagination, ce que nous faisons souvent et avec plus de facilité, on la trouvera finie, divisible, et composée de parties ; et, si nous lui prêtons attention telle qu'elle est dans l'intellect, et la concevons en tant qu'elle est substance, ce qui se fait très difficilement, alors, comme nous l'avons suffisamment démontré, on la trouvera infinie, unique, et indivisible. »

L'idée, en fin de compte, serait que traiter une chose comme composée de parties et la mesurer comme une *quantité*, c'est aussitôt supposer que la chose même puisse être *passive* ; la *quantité* (en tant que celle-ci n'est que conçue « superficiellement » <*superficialiter*> comme écrit Spinoza en I 15 sc.) serait justement ce qui se *décompose* et souffre d'être séparable de soi ou divisible en soi. C'est, d'ailleurs, une des leçons de la très célèbre *Lettre sur l'Infini* que Spinoza envoie à L. Meyer¹⁸¹, que l'infini est une qualité indivisible et non une quantité composable¹⁸², autrement dit que ce qu'il appelle l'infini par cause – ou l'« indéfini », ce qui décrit la nature de cette chaîne horizontale – est autre que l'infini par essence.

À pousser plus loin la chasse à l'incompréhension qui semble entourer la notion de l'infini en brumes et en brouillard, on devrait dire que non seulement l'infini est sans parties, mais qu'il ne peut pas y avoir une pluralité d'infinis et que chaque chose finie ne doit pas l'exclure, ni le borner d'aucune façon. C'est, en fin de compte, notre problématique centrale, à savoir, comment de là arriver à poser que les choses finies sont réellement des choses (puissantes, existantes, « connaissables »), si leur finitude suggère une soustraction

¹⁸¹ Cf. L12 : « Le problème de l'Infini a toujours paru à tous très difficile et même inextricable, parce qu'on n'a pas distingué ce qui est infini par une conséquence de sa nature ou par la vertu de sa définition et ce qui n'a point de limite non par la vertu de son essence mais par celle de sa cause. Et aussi pour cette raison qu'on n'a pas distingué entre ce qui est dit infini parce que sans limites, et une grandeur dont nous ne pouvons déterminer ou représenter les parties par aucun nombre, bien que nous en connaissions la valeur la plus grande et la plus petite. Et enfin parce qu'on n'a pas distingué entre ce que nous pouvons seulement concevoir par l'entendement, mais non imaginer, et ce que nous pouvons aussi nous représenter par l'imagination. » L12 pose pas mal de difficultés, en particulier pour ce qui concerne l'idée d'un infini non-numérique et le rôle de l'intellect dans sa constitution, des difficultés qui néanmoins nous ne voulons pas traiter abondamment ici. Notons en tout cas la très poussée étude de Gueroult en *Dieu*, Appendice 9, « La Lettre sur l'Infini ».

¹⁸² La question des rapports entre la qualité et la quantité est plus élaborée chez Spinoza que notre petit résumé peut faire songer ; à suivre Ramond, on dirait même que tout le spinozisme est comme motivé et suspendu à l'élaboration, aussi ambitieuse que ambigüe, de ces deux notions « cardinales » de la pensée occidentale. En tout état de cause, nous craignons plonger dans un nid de scorpions en poursuivant cette route forte complexe. Pour le faire bien, il faudra décrire en quoi la qualité tient à l'ordre de la Nature naturante, en quoi la quantité tient à la Nature naturée, quels sont leurs points d'entrecroisement, de quels côtés l'un soit privilégié par rapport à l'autre, etc., bref, il faudra reconstituer, comme déjà a été fait par Ramond, tout la pensée spinoziste sous cet angle seul. Voir *La Qualité et la Quantité chez Spinoza*, Paris, P.U.F., 1995. Cette remarque n'empêche pour nous de dire néanmoins que l'« indéfini » est ici (en I 28) déployé par Spinoza pour combler une lacune dans la chaîne démonstrative, celle qui perturbait l'intelligibilité de l'existence des choses singulières et leurs rapports au Dieu-Effet.

impossible de l'infini absolu de Dieu ?

Le fini est ce qui se mesure, se trouvant bordé ou borné par un autre de même genre. On fait le tour du fini. L'infini, au contraire, ne connaît que la plénitude de sa présence ; tout découpage, tout effort à le mesurer corrompt son sens. Il faut se déshabituer de penser l'infini en termes de grandeur, car il n'est ni très grand, ni très petit, étant véritablement en-deçà de toute quantité.

Comment donc faire que les deux, le fini et l'infini, se retrouvent en quoique ce soit ? L'argument de I 28 dém. est que Dieu cause l'existence des choses singulières uniquement en tant qu'il s'est déjà affecté comme une chose singulière. Il nous semble que cette conception presque « circulaire » de la nature de l'existence rebondit de l'effort spinoziste de penser une différence radicale entre les choses finies et une chose infinie, un effort qui, porté à sa limite, rend incompréhensible pourquoi l'*Ens causa sui* infini s'affecte modalement comme un ensemble de choses finies existantes ; l'essence finie, en revanche, semble moins problématique, car « plus éternelle ». Autrement dit, l'ambiguïté tient au fait que nous semblons assister ici au cercle vicieux de l'existence elle-même.

Postuler que l'existence des choses s'explique par une suite d'évènements en chaîne « à l'infini » revient à essayer de décortiquer l'impasse qui subsiste entre l'infini et le fini. L'expression de Gueroult, qui n'ignore pas l'importance de I 28, est à cet égard instructive : les choses se causent « en cascade »¹⁸³. Comme une cascade fait couler une immense somme de gouttes d'eau, mais toujours dans un seul mouvement, on verra que Dieu « fait couler » tous les êtres existants selon un seul schéma.

¹⁸³ Gueroult, *Dieu*, p. 338 : « La Proposition 28 déduit le *modus operandi* de la production des existences par Dieu, *modus operandi* indissociable de leur nature de causes physiques. Il va être établi par là que la détermination par Dieu des choses existant et agissant dans la durée (*Coroll. De la Prop. 24 et Prop. 26*) requiert en même temps leur détermination par l'ensemble des autres choses se déterminant *en cascade* les unes les autres. Ces choses sont donc assujetties à une double détermination. » Voir aussi p. 326, à propos de la différence du mode infini immédiat et le médiat : « Dans le mode infini médiat, au contraire, si le tout, c'est-à-dire la série infinie des existences ou des causes prise dans son ensemble, bref, l'ordre commun de la Nature est produit absolument, en revanche, chaque élément de ce tout, c'est-à-dire chaque existence ou chaque cause de la chaîne infinie, n'est produite par Dieu que sous la condition que soit préalablement produites *en cascade* les autres causes ou existences qui les précèdent dans la chaîne ; chacune d'elles n'est donc produite que médiatement ».

Pourtant, à notre avis ce terme fait tantôt songer aussi à quelque chose de trop mouvementé. Il n'y a pas de désordre dans ce schème déterministe de Spinoza : tout y est réglé et régulé. Exister, pour chaque chose singulière, ce n'est pas aller à hue et à dia. C'est la nature de Dieu qui exige autant, car il n'y a aucun *clinamen* qui se soustrairait à l'ordre. La fluidité *apparente* des choses tend à renforcer la validité de l'image de la « cascade ». Néanmoins, il ne faut pas perdre de vue que pour Spinoza la forme d'une succession dans le temps est équivalente dans l'absolu à l'unité divine. En tout cas, nous profitons de cette image à volonté, tant elle nous semble, malgré ses inconvenants, assez illustrative.

I 28 nous apprend donc que le lieu où se trouve chaque chose se détermine existentiellement en fonction de tout ce qui la précédait sur le fil de la série ou en amont de la cascade. L'« indéfini » – étant composable et composé sans terme quelconque –, mène toujours à ce seul point : le ici ou l'instant de la chose existante en acte. Chaque opération de chaque chose s'exécute en fonction de l'ensemble qui presse sur elle, chacune est totalement traversée par ses aïeules, qui sont aussi traversées, etc. Une chose ne poursuit sa route que parce que sa cause singulière a poursuivi sa route, etc. C'est pourquoi nous disons que la chose singulière existe en fonction de toutes ces causes qui remontent horizontalement à l'infini. Il a fallu le *Big Bang* et toute la suite des événements de tout l'univers, pour qu'on puisse se lever le bras ou le pied¹⁸⁴. Il semblerait que l'ontologie de la puissance chez Spinoza présuppose une certaine dépréciation de la puissance de chaque chose au profit de la puissance de l'ensemble.

À poursuivre encore plus loin, on peut même dire qu'ici Spinoza pose les jalons

¹⁸⁴ Comme a aussi vu Gérard de Nerval. Cf. *Aurélia*, p. 111 : « L'heure de notre naissance, le point de la terre où nous paraissions, le premier geste, le nom de la chambre, – et toutes ces consécration, et tous ces rites qu'on nous impose, tout cela établit une série heureuse ou fatale d'où l'avenir dépend tout entier. Mais si déjà cela est terrible selon les seuls calculs humains, comprenez ce que cela doit être en se rattachant aux formules mystérieuses qui établissent l'ordre des mondes. On l'a dit justement : rien n'est indifférent, rien n'est impuissant dans l'univers ; un atome peut tout dissoudre, un atome peut tout sauver ! »

d'une théorie du pouvoir du temps même¹⁸⁵. Qu'il y a une cause de soi, éternelle et insécable, c'est ce qui devrait fonder la nécessité de la causalité en série – la cause causant un effet, qui cause un effet à son tour, qui à son tour, etc. Mais ce dernier n'est qu'une façon de se rendre compte de la nécessité de la nature de l'existence telle que celle-ci déroule successivement dans le temps. Or le pari du spinozisme c'est que la chaîne horizontale ne se clôt ni se donne comme un véritable tout que par l'entremise de la cause de soi, car cette causalité successive qui progresse sur un fil, c'est-à-dire l'existence en tant que réfractée par l'immense diversité du temps, ne saurait, avec ses propres forces jonchées sur une surface divisée en soi, fonder son propre pouvoir de se perpétuer. Toujours on chercherait une cause de la cause ; jamais on n'arriverait au début du début, chaque moment présupposant un antécédent. Ainsi, la causalité horizontale sape son propre pouvoir d'expliquer pourquoi et au nom de quel principe les fragments tiennent ensemble. Par exemple, avoir existé à un seul moment ne fonde pas le droit d'exister le moment d'après. D'où l'appel à la *cause immanente*, Dieu ou la Nature, tout à fait présente en tous ses effets, étant cette *puissance-causale* même, autrement nommée la Vie, qu'ils transmettent passivement à cause d'une pression ambiante, ou qu'ils cherchent activement à déployer comme nécessité interne.

Pour revenir au temps, il ne reste d'autre ressort que de croire que la constitution de la causalité horizontale est telle que le noyau de son enfantement perpétuel, *l'instant* qui resurgit à chaque pas et qui la soutient indéfiniment, relève d'un autre ordre ontologique que celle qui explique la nature horizontale du temps. Finalement, on dirait que l'instantanéité s'avère en effet être ni avant, ni après, comme si elle était du même ordre qu'une vérité éternelle ; étant autant dans la partie que dans le tout et pleinement présent chaque fois de nouveau, l'instant demeure hors le temps qui multiple et qui dissocie¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Cet argument, nous le prêtons volontiers à Spinoza, sans que, à notre savoir, il ne soit jamais apparu dans son esprit même.

¹⁸⁶ Comme voit également très bien Nietzsche. Cf. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vision et de l'énigme », et en particulier l'usage qu'il fait de la notion de *l'éternel retour du même* pour fonder l'identité du présent avec lui-même.

C'est-à-dire, en somme, qu'on cherche une fondation solide pour le temps et on le trouve logé dans son sein : *l'instant éternel*. On croit ainsi expliquer pourquoi la durée, qui est sans centre, objective néanmoins une certaine unité causale à travers tout ; et, de plus, la question de savoir comment la durée reste toujours identique et présente à elle-même semble possible à résoudre. Mais ce n'est finalement que faire courber la notion de l'éternité sur celle de l'instant en s'appuyant sur l'idée de *l'identité*. Cette dernière idée, si puissante chez nous, s'avère être la pierre de touche pour la métaphysique du temps. Une fois donc ramenée la notion de l'éternité à la notion de l'instant, grâce en particulier à la si puissante évidence que l'instant ne peut qu'être identique avec elle-même, la diversité et l'hétérogénéité du temps se trouvent refoulés comme les envers d'une unité absolue qui impose son être nécessairement et pour ainsi parler a-temporellement¹⁸⁷. C'est-à-dire que de l'instant supplée à la durée, d'apparence inintelligible en fait, pour fonder son intelligibilité de droit. Ainsi, par l'entremise de la cause de soi, qui à tout instant est toujours soi-même, le temps peut mordre en avant.

Qu'on accepte ou non ces impressions sur la nature du temps, on doit avouer que la « causalité horizontale » échappe à la prise de notre science. L'existence de chaque chose dépend d'un concours infiniment grand. Pour déduire l'idée de l'existence d'une chose, il faut avoir un intellect infini : lui pourrait seul saisir cette unique idée – qui n'est autre que l'idée même de Dieu –, s'exprimant dans la Pensée comme ce déroulement complet des actions qui *auront eu lieu*, chacune étant contenue et consubstantielle avec le premier. En effet, seul cet intellect conçoit tout ce qui fut, est, et sera d'un seul coup d'œil « sans attendre que le sucre fonde dans l'eau »¹⁸⁸.

Tout cela, encore une fois, parce que ce qui permet qu'une chose existe, c'est l'ensemble d'autres choses qui ont existé et qui existent actuellement et qui concourent à son activité de manière précise et déterminée. Imaginons n'importe quelle « chose

¹⁸⁷ Il y a, bien entendu, un débat très vif dans l'histoire de la philosophie sur la question de savoir si l'éternité est à proprement parler « hors le temps » ou « partout présent dans le temps ».

¹⁸⁸ Cf. Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, p. 338. Voir également Matheron, *Individu et Communauté*, p. 32.

singulière » ou « mode fini » qui existe et opère de façon déterminée : prenons, par exemple, une chose telle qu'une pierre qui choit sur la tête d'un passant. Bien entendu, c'est l'exemple de Spinoza même dans son *Appendice*. En fait, Spinoza donne tout ce qu'il faut pour imaginer à quel point c'est difficile de répondre à l'interlocuteur qui voudrait savoir pourquoi la pierre tombe, etc. « Tu répondras peut-être que c'est arrivé parce que le vent a soufflé et que l'homme passait par là. Mais ils insisteront, pourquoi le vent a-t-il soufflé à ce moment-là ? Pourquoi l'homme passait-il par là justement à ce moment-là ? Si de nouveau tu réponds que le vent s'est levé à ce moment-là parce que la mer, la veille, par temps encore calme, avait commencé à s'agiter, et que l'homme avait été invité par un ami, de nouveau ils insisteront, car poser des questions est sans fin, et pourquoi la mer s'était-elle agitée? Pourquoi l'homme avait-il été invité pour ce moment-là ? et c'est ainsi, de proche en proche, qu'ils ne cesseront de demander les causes des causes, jusqu'à ce que tu te réfugies dans la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans l'asile de l'ignorance <*ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum confugeris.* > »¹⁸⁹.

Certes, *il y a une chaîne causale* qui explique *pourquoi* ou « la raison pour laquelle » la pierre choit à ce moment-ci plutôt que ce moment-là, etc., mais cette chaîne causale est infiniment complexe et dépend d'un concours qui dépasse ce que notre intellect peut saisir. Or à vrai dire il semble que « l'asile de l'ignorance » est notre habitat par nature. Comme Spinoza le signale bien, on voit mal la possibilité de connaître une chose par ses « causes horizontales », *car l'horizon* de cette science de l'existence est aussi immense que celui de la haute mer : de tout côté qu'on regarde, l'existence déterminée d'une chose est déterminée par une autre, etc., et elles semblent échapper à la prise de notre « âme ». Nous sommes à jamais suspendus dans une ignorance immense quant à la déduction de l'existence réelle des choses singulières finies.

On peut songer (espérons!) qu'on pourrait saisir toute la chaîne causale qui explique l'existence d'une la chose singulière si la chose singulière est vraiment fort simple, mais c'est peu probable, car à vrai dire la difficulté vient du fait que le temps même remonte à un

¹⁸⁹ P. 89 dans la traduction de B. Pautrat.

point trop loin pour notre regard, c'est-à-dire en somme la période antérieure au *Big Bang* qui nécessairement participe à la « prédétermination » de l'existence des choses.

À vrai dire, c'est pourquoi c'est *deux fois* que la notion du « possible » s'avère ruinée par le spinozisme. Si on dit « j'aurais pu ne pas aller au cinéma et voir ce mauvais film ... », c'est vraiment comme si on disait qu'on aurait pu altérer la concaténation infinie des causes infiniment élaborée qui nous a « mené » ou « poussé » au cinéma ce soir-là : enfin, chaque « détermination à opérer quelque chose », comme dit Spinoza, se trouve fondée sur la chaîne entière, et il est impossible qu'il peut y ait un quelconque « libre arbitre » ou possibilité à manier toute cette chaîne.

Il en va de même pour les pensées et pour les corps. Chaque Attribut ne se comprend que par lui-même, donc tous leurs modes ne peuvent être causés par les autres du même Attribut. Donc on aurait une chaîne horizontale de pensées et une autre de corps (« parallèle » l'un à l'autre, selon II 7). Tel est le sens de II 9, qui fait appel à cette notion de l'indéfini en montrant comment « l'idée d'une chose singulière existant en acte » <*idae res singularis, actu existentis*> a pour cause Dieu « en tant qu'on le considère affecté d'une autre idée de chose singulière existant en acte <*quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur*> ... et ainsi à l'infini <*et sic in infinitum*> ». Une pensée c'est autant une chose qu'un corps : et si, par exemple, je pense à mon mémoire, la question « pourquoi penses-tu à ton mémoire » m'oblige à remonter dans une chaîne causale infiniment complexe qui dépasse ma naissance même.

C'est dans ce sens, en tout cas, qu'on rattrape l'accusation de Hegel, que l'infini « en itération » ou en série, c'est-à-dire l'existence « en cascade », l'« indéfini » qui déroule au fil de la durée, est le « mauvais infini », *das Schlecht-Unendliche*¹⁹⁰. Le « bon », c'est l'affirmation absolue de l'existence d'une nature, c'est en acte tout entier ; le fini, à cet égard, n'est que l'affirmation partielle de l'existence. Par contre, la notion du « mauvais

¹⁹⁰ Cf. Hegel, *Science de la Logique*, éd. de 1812, t. I, « l'Être », op. cit., p. 248 – 251, où en effet Hegel s'appuie sur les exemples de Spinoza, tirés de L12, pour élaborer l'idée d'un « mauvais infini », « l'infini de l'imagination ».

infini » polémique contre ce genre d'infini qui ne peut qu'être-infini en retard, pour ainsi parler, et jamais ne se présente absolument comme une seule chose unifiée¹⁹¹ : d'où l'impasse incontournable qu'il présente à notre intellect.

On peut affirmer en effet que l'absolument nécessaire ou l'infiniment posant est présent en chaque chose singulière finie, quoique, comme nous l'avons vu partout dans ce chapitre, toute la difficulté consiste à savoir alors dans quel sens les choses singulières seraient finies ou individuelles. En revanche, l'« indéfini » est une infinité en série ou en itération, il s'achève par un processus qui se répète *ad infinitum*. C'est-à-dire que le rôle légué à chacune des parties qui la composent est dépassé de loin par la somme de toutes les parties. De même, chaque effort d'« arriver » jusqu'à l'infini s'avère indéfiniment prolongeable, car il en reste, après chaque pas en avant, une infinité de plus. Pour reprendre la belle parole de Mallarmé¹⁹², il faudrait juxtaposer alors « l'Absolu contre l'infini combinaisons » : le premier n'a de « signification que sa présence même », d'où pourquoi on peut toujours espérer de le retrouver.

La dernière chose à dire est donc que Dieu en tant qu'il est cette « cascade » indéfinie est autre que Dieu en tant qu'il est la cause de soi. En tant que cause de soi, il ne saurait pas s'externaliser, prendre la forme des choses se causant les unes les autres ; donc, il n'effectue l'exister des choses singulières qu'en tant que il s'est toujours déjà posé comme une chose singulière. C'est l'idée du *Deus quatenus*¹⁹³. I 28 dém. fait appel à ce terme de *quatenus*, ce qui se traduit comme « en tant que » ou « dans la mesure où », trois

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 219 : « La mauvaise infinité, surtout dans la forme du *progrès du quantitatif à l'infini* – cet acte continu de passer outre à la limite qui est l'impuissance de la sursumer et la retombée permanente en elle – a coutume d'être tenue pour quelque-chose de sublime et pour une sorte de service divin, tout comme il a été regardé dans la philosophie comme quelque chose d'ultime. On trouve partout des tirades de cette sorte, qui ont été admirées comme des productions sublimes. Mais en fait, ce que cette sublimité *moderne* rend grâce, ce n'est pas l'ob-jet qui plutôt échappe, mais seulement le *sujet*, qui engloutit en lui des quantités si grandes. Mais l'indigence de cette élévation demeurant subjective, qui s'élève sur l'échelle du quantitatif, se donne à connaître en ce que dans ce travail vain elle ne s'approche pas du but infini, auquel il faut s'attaquer tout autrement si l'on veut l'atteindre. »

¹⁹² Cf. Mallarmé, *Igitur*, « Minuit ».

¹⁹³ On se rapportera avec grand profit à Sévérac, *Spinoza*, p. 97 : « Deus quatenus : une scandale ? »

fois en total. L'enjeu est toujours le même : une chose qui cause une chose devrait en quelque sorte s'expliquer également d'après la nature de son effet. C'est-à-dire que la nature singulière des choses exige que Dieu ne peut être leur cause qu'*en tant qu'*il s'explique d'après cette nature déterminée et temporelle qui les appartient. C'est sauver l'immanence de Dieu à ses effets ou modes, et ce « pont » entre le deux, la notion du *Deus quatenus*, comble la difficulté inhérente au passage vers la consolidation de la Nature naturée. Portée plus loin, l'idée sera que chaque chose est de plus en plus Dieu dans la mesure où elle peut faire de plus en plus : de plus en plus, nous participons à l'acte divin, etc. Comme on l'a vu, le *quatenus* figure en II 9 ; mais aussi par exemple, on lira à IV 4 dém. que « la puissance de l'homme, *en tant qu'*elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de l'infinie puissance de Dieu, autrement dit de la Nature, c'est-à-dire (*par la Prop. 34 p. 1*) de son essence » *<potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualement essentiam explicatur, pars est infinitae Dei, seu Naturae potentiae, hoc est ... essentiae>*. De même, le *Traité Politique* nous dira (Ch. 2, §2) que « l'homme est une partie de la puissance de Dieu ». C'est la doctrine de « l'ontologie de la puissance » qui, en s'appuyant sur la notion qu'il y a une pluralité de *Deus quatenus*, peut dire que nous sommes tous des parties de cette infinité ; pour le moment, il suffit de voir que Dieu cause l'existence des choses singulières *en tant que* ou *dans la mesure où* il s'est toujours déjà modifié lui-même comme une chose singulière. C'est-à-dire, finalement, que sur ce plan de l'exister chaque chose singulière finie est *en Dieu* parce que chacune est en chaque autre chose.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE:

De la Nature naturante et de la Nature naturée

Déduire de l'idée de Dieu la réalité intrinsèque aux choses singulières ou particulières, lesdits modes finis, a donc exigé un grand travail de la part de Spinoza. Notre analyse nous mène maintenant au point où l'on peut assister au climax de sa Première Partie de *l'Éthique*, là où Spinoza nous donne les clefs de l'ensemble de sa « métaphysique » sous le signe de l'opposition Nature naturante – Nature naturée. C'est en examinant ce dernier moment de la Première Partie que nous terminons ce premier chapitre, et c'est l'occasion pour nous de demander dans quel sens la Nature naturée est elle un être *ab alio*.

Les termes de « Nature naturante » <*Natura naturans*> et « Nature naturée » <*Natura naturata*> sont présentés pour la première fois en I 29 sc., où Spinoza écrit qu'il « fait observer » <*monere*> leurs significations. Par Nature naturante, « il nous faut entendre ce qui est en soi et se conçoit par soi <*quod in se est, et per se concipitur*>, autrement dit tels attributs de la substance, qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire (*par le Coroll. 1 Prop. 14 et le Coroll. 2 Prop. 17*) Dieu considéré en tant que cause libre. Et par naturée, continue Spinoza, j'entends tout ce qui suit <*sequitur*> de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de chacun des attributs de Dieu, c'est-à-dire toutes <*omnes*> les modes des attributs de Dieu, en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu <*quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt*>, et qui sans Dieu ne peuvent ni être ni se concevoir. »

Il semble juste que Spinoza suggère que nous étions déjà préparés pour « l'observation » ici faite concernant la signification de ces deux mots – une « observation»

qui en réalité bouleverse la signification des notions anciennement scolastiques¹⁹⁴. Car, en fait, plusieurs *oppositions fondamentales* il paraît incluses en celle-ci entre la Naturante et la Naturée avaient été déjà ciselées la longue de cette Première Partie de *l'Éthique*, en particulier l'opposition « en soi » – « en autre » et aussi l'opposition « pris absolument » – « en tant que ». On voit bien que ces deux oppositions étaient pour nous comme des « phares » dont on s'est servi la longue de notre problématique, et même à la limite que le spinozisme n'est autre chose qu'un cadre ciselé par de telles oppositions. Cependant, on veut savoir s'il n'y a pas quelque *asymétrie*¹⁹⁵ qui demeure entre les deux Natures ici démarquées : cette asymétrie étant comme une des plus grandes difficultés dans le système, que, comme l'Hydre mythologique, on ne voit guère comment supprimer une fois pour toutes tant ses têtes sont nombreuses.

On ne peut pas dire qu'une de ces Natures est plus divine que l'autre. Chacune est Dieu, tantôt comme le sujet de l'action, tantôt comme l'objet sur lequel il agit, et qu'il soit le Dieu Cause ou le Dieu Effet, c'est toujours Dieu. Il semblerait y avoir autant de réalité dans la Nature naturée que dans la Nature naturante, car il n'est pas clair à première vue de savoir pourquoi Dieu serait plus réel en étant réellement la cause d'une chose ou réellement l'effet d'une chose. Les termes mêmes forcent le lecteur à entrer dans une sorte de transe où toutes les identifications du réel entrent dans un jeu de miroirs ; « Nature naturante », « Nature naturée », tous ses natures reflètent une seule conception *naturaliste du réel* : tout ce qui est donné par la Nature suffit à expliquer l'ordre de tout ce qui se donne dans la Nature. Enfin, *l'immanentisme* semble atteint une fois pour toutes, car de toute manière Dieu est de la même façon que toute chose est : il est nécessaire, il est cause et effet, etc., juste comme toute chose.

Mais nous soupçonnons qu'il est bien difficile, après tout ce qu'on a vu dans ce premier chapitre, de ne pas penser que quelque supériorité ontologique ou une sorte de genre de transcendance soit accordée par la doctrine à la Nature naturante et au détriment

¹⁹⁴ Cf. Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, art. « Nature naturante, Nature naturée ».

¹⁹⁵ Cf. Alquié, *Leçons sur Spinoza*, p. 118, où justement il mise en scène la différence entre Dieu considéré comme substance et Dieu considéré comme l'ensemble des modes.

de la Nature naturée.

Comme on a commencé *l'Éthique* par la considération de la Nature naturante et ses propriétés – on l'a conçue comme plénière, auto-suffisante, omniprésente – et que c'est ensuite qu'on l'a « quittée » pour démêler ce qui arrive dans la Nature naturée jusqu'à aboutir à la réalité propre des choses singulières finies, la suggestion semble être que l'une se tient « au-dessus » de l'autre comme le principe ou fondement. Et sans doute la substance en tant que constituée par ses attributs éternels peut être conçue abstraction faite de ses modes, ce pourquoi elle mérite le nom même de substance, ce que Spinoza affirme très clairement dans le scolie en question. En fait, il semble que Spinoza n'aura même pas nié que la première est le principe, le *ἀρχή*. La difficulté vient de ce qu'on veut que partir du principe et arriver au conclu n'inclut pas dans son procès quelque « dégradation » ; pour que cela soit le cas, il nous semble, il aurait fallu démontrer que les deux Natures sont symétriques. Or c'est justement ce que nous ne pouvons pas constater.

Peut-être notre imagination, comme dirait Spinoza, nous fait-elle braquer nos yeux sur l'écart au détriment de l'unité. Et à coup sûr on s'attellera à faire oeuvrer la Raison humaine et ses pouvoirs unificateurs au sein de cette dernière Nature naturée, elle qui semble brisée et diversifiée par une foule d'individualités : *l'Éthique* même nous fait faire autant, car la Raison retrouve l'accord là où il y avait de rupture. Et certes, les lois de la causalité qui gouvernent cette Nature restent partout et toujours les mêmes : c'est à nos yeux pourquoi c'est justement un scolie de I 29 – « *dans la nature des choses il n'y a rien de contingent, mais tout y est déterminé, par la nécessité de la nature divine, à exister et à opérer d'une manière précise* » – qui introduit les termes de cette opposition entre deux Natures. C'est comme si I 29 nous rassurait sur le fait qu'en tout cas c'est toujours Dieu qui détermine tout et que tout est à titre égal produit en Dieu, avant de nous rappeler que ce qui est par là déterminée n'est pas unique, puisque si on conçoit ce déterminisme « absolument » (d'où l'usage de l'expression de « cause libre » dans I 29 sc.), ou bien, si on le comprend eu égards à ses effets, on a deux choses différentes.

En aucun cas la différence donc n'est à tirer du fait qu'une Nature serait plus ou

moins contingente que l'autre ; cette conception des choses ne ferait que rattraper le vieux schéma d'un Créateur transcendant et d'une créature « en bas ». Chaque Nature est éternelle pour Spinoza. Pourtant, seul l'« en bas » permet ce rude frisson sur la terre mouvante qui est l'existence, *car chez lui seul certaines choses agissent sur d'autres*. C'est une face inéluctable de cette Nature naturée et sa nécessité n'est qu'intrinsèquement fondée. Or même si la *somme* de toutes les actions qui se déroulent dans la Naturée donne une Nature entière, purement active et aucunement passive – ce sont les « modes infinis » -, *néanmoins* (voici le nerf du problème) ce n'est qu'à titre d'être la *totalité* du réel par *sommatation* que la Naturée atteint une activité plénière.

Quoiqu'on veuille donc, cette deuxième Nature seule porte de son côté la passivité comme son ombre ontologique, c'est elle seule qui se disperse, s'éclate dans une infinité éparse de réalités individuelles et particulières où une nature presse sur une autre, la déforme, et la supprime. C'est pourquoi la Nature naturée n'est rien d'autre que la Nature *subie*, c'est la Nature qui nous donne ce qu'elle nous donne sans demander notre avis, c'est la Nature souvent hostile à nos rêves humains, enfin, c'est « la nature humaine » qui nous oblige à tantôt nous fâcher, tantôt pleurer, et parfois (heureusement) s'amuser. La Nature naturée s'avère donc escarpée et cela au fond parce que ses parties sont forcément « en autre chose » et participent en autre chose qu'elles mêmes pour être ce qu'elles sont, faire ce qu'elles font, et pour réaliser leurs essences intimes.

Sans doute c'est pour cette raison profonde que seule la Joie – une sorte de connaissance par la chose individuelle de cette Nature entière dont on l'a déduite –, mène une chose à Dieu. Son épanouissement, rappelons nous, consiste dans l'*amour* intellectuel de Dieu. Pourtant, l'harmonie du tout et de la partie doit être gagnée, puisqu'elle nous est pas donnée de connaître d'emblée cet amour : au contraire, la voie qu'y mène est très difficile et rarement suivi. En effet, on peut méconnaître cette appartenance. Ce manière d'être s'appelle l'« ignorance », car on *ignore* les causes et on *ignore* la Raison, donc on ignore notre propre adéquation avec Tout. Dans un tel cas, il nous à arrive à ressentir la Tristesse, nous « pâtissons » (forcément plus ou moins selon nos « chances », c'est-à-dire,

suivant ce que nous donne l'ordre commun de la nature). Or cette méconnaissance de notre adéquation avec Dieu ne peut avoir lieu que parce que nous, comme toute *partie*, pouvons *pâtir* dans cette totalité, souffrir et résister à notre péril. C'est la raison pour laquelle toute Tristesse s'explique au fond comme le levant en nous d'un soleil noir de *complexité* qui brille sur le réel uniquement du côté de la Nature naturée. Ainsi, ce n'est que dans la mesure où nous vivons du côté de la Nature naturée que *l'asymétrie* entre les deux Natures devient un problème, puisque la distinction d'entre les choses qui fonde la possibilité qu'un pâtit dans un autre n'est qu'un trait de la Nature naturée et n'est jamais un trait de la Nature naturante. Finalement donc, il semblerait que tout ce qu'il y a de gênant dans le réel – l'inadéquation, la passion, la finitude – ne se rattache qu'à cette Nature naturée, une Nature qui paraît, non pas créée, étant elle aussi éternelle, mais pourtant *partiellement* déchu.

Or en examinant l'œuvre sous cet angle (et, à la limite, en le comprenant mal), on risque à jeter par la fenêtre tout ce qu'il y a de stupéfiant et d'originel dans le spinozisme : que cette Nature-ci et cette Nature-là ne font qu'une seule et même chose, Dieu. On insisterait, d'ailleurs, sur le fait que les choses ne sont pas pour autant, comme souligne Deleuze, moins causées en Dieu en tant qu'enveloppées dans sa production de soi : chacune donc est garantie de trouver le premier fondement de sa vertu et ce qu'il faut pour pouvoir commencer à s'imposer au monde et à réaliser son être pleinement. Et lorsque Spinoza définit les modes comme « affections d'une substance » ou les choses particulières comme « les affections des attributs », cela nous fait entendre que ces modes et ces choses, en tant que directement rapportés à Dieu et ses attributs qui lui sont coextensifs, par définition ne peuvent pas pâtir : « Ces affections sont nécessairement actives, puisqu'elles s'expliquent par la nature de Dieu comme cause adéquate, et que Dieu ne peut pas pâtir. »¹⁹⁶ Du coup, le pâtir n'est pas si grave que ça ; et mieux vaut-il, comme montre le sage Spinoza, traiter de la joie que de la tristesse.

Cependant, nous avons voulu connaître uniquement dans cette Première Partie de l'*Éthique* comment et à quel prix de l'idée de Dieu conçue absolument on déduit une

¹⁹⁶ Deleuze, *Spinoza : Philosophie Pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 68

constitution ontologique des choses singulières finies, un chemin qui nous a amené à ce trait-ci du spinozisme qui consiste à dédoubler la Nature. Et en fait, peut-être savons-nous maintenant *pourquoi* nous avons en face de nous « deux participes d'un verbe qui n'existe pas »¹⁹⁷ . Ce verbe non-existant – « **Naturer* » – devrait verbaliser cette dualité de la Nature comme l'effet d'un seul énoncé, cet acte énoncé l'« unité » de Dieu, hautement simple et parfait, et qui au même temps énonce la totalité d'individus, chacun réel et éternel à son tour. De cette double exigence découle l'enthousiasme spinoziste : Dieu ne se divise pas, la substance infinie est présente partout, sans pour autant effacer nos réalités particulières ; on a, si on peut le dire comme ça, une recombinaison des oppositions dans un être vraiment singulier.

¹⁹⁷ Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, p. 135.

DEUXIÈME PARTIE : DE L'UNITÉ DES CHOSES SINGULIÈRES

INTRODUCTION : Du rapport de l'essence à l'existence

S'il est vrai que la Première Partie de *l'Éthique* tend vers certaines ambiguïtés eu égard à la constitution ontologique des choses singulières justement parce que son sujet principal est Dieu, on soupçonne que dès la Deuxième Partie – dite « de la Nature et de l'Origine de l'Esprit »¹⁹⁸ <*De Natura et Origine Mentis*> – la suite de *l'Éthique* progressera sur cette même voie avec plus d'aisance, puisque cette Deuxième Partie s'occupe principalement avec l'étude de cette chose singulière-ci : l'« esprit » de l'homme.

D'une part, cette intuition n'est pas incorrecte. La réalité irréductible des choses singulières finies est désormais bien plus accentuée ; les notions imbriquées dans cette accentuation s'avèrent plus robustes ; et l'élaboration et l'« utilité »¹⁹⁹ de la doctrine facilitent ce processus qui s'amorçait si difficilement au début. Sans doute, tout reste relatif, car moins l'attention est braquée sur l'omniprésence « indivisible » de la substance, plus

¹⁹⁸ Ici, le traducteur de Spinoza rencontre une des questions les plus connues de la tradition, *viz.*, quel mot traduit le substantif mens ? Le traducteur en anglais dirait : « by mind ». Pourtant, faute d'un équivalent exact en français, on est obligé de choisir entre ou « âme » ou « esprit », mais ni l'un ni l'autre n'est parfait. Charles Appuhn, qui a traduit l'intégralité de l'œuvre spinoziste en langue française il y a cent ans, a opté pour « âme », et de même pour Gueroult, qui a intitulé le deuxième volet de son Spinoza « de l'Âme ». En revanche, Bernard Pautrat, à la suite déjà de Guérinot, de Caillois, et de Deleuze, a opté pour « esprit » dans sa traduction plus récente, son avis étant que « la répétition inlassable de ce mot [âme] fait « baigner l'Éthique tout entière dans un climat qu'on pourrait dire sacristie » (cf. sa Note de Traducteur à *l'Éthique* chez Seuil en 1988). Or, à vrai dire, le mot « esprit » fait appel à *spiritus*, un mot aussi religieux que *animus*. Mais peu importe : une fois comprise Spinoza, tout ce qu'il faut entendre par « âme » ou « esprit », c'est l'inétendu, c'est de la Pensée, et ce n'est ni plus ni moins réel qu'un corps. Nous suivons Pautrat sur ce point, quoique nous ne gardions aucune illusion sur l'imperfection du choix.

¹⁹⁹ On se rapportera à cette étude consacrée au statut paradoxal de l'« utile » chez Spinoza : Ramond, Charles, « Qu'est-ce qui est « utile » ? (à propos d'une notion cardinale de la philosophie de Spinoza) », dans *Spinoza et la Pensée Moderne*, Paris, Harmattan, 1998, p. 337 – 370.

l'on voit à quel titre chaque chose singulière finie, ce par quoi Dieu s'affecte et s'exprime, peut être dite solidement constituée et structurée. Bref, on a l'impression de constater un *renversement de situation théorique*. La Nature naturante semble se cloîtrer dans l'arrière-plan du texte.

Il n'est pas correct de croire que lorsque l'on quitte une Partie pour une autre, tous les malaises qui pouvaient y avoir avant sont écartés²⁰⁰. Ce ne sont pas, en effet, des *Livres*, mais des *Parties* d'un *Livre* seul qui prétend, en tant qu'un tout ou ensemble, bénéficier d'une certaine cohérence interne. Néanmoins, les passages de Partie en Partie véhiculent forcément quelques discontinuités dans l'ensemble. Certains commentateurs tendent à en affirmer autant lorsqu'ils préfèrent la logique d'une Partie à celle d'une autre. Tel est le cas, par exemple, de Jonathan Bennett, qui tout en restituant l'intégralité de la problématique spinoziste des Parties I à IV, avoue trouver la Cinquième bien moins satisfaisante²⁰¹. Or le découpage des Parties n'est pas fait au hasard, car chaque Partie propose une prise de position centrale pour la suite, chacune postule un *nerf de guerre* qui anime et irrigue la suite des raisonnements.

Pour nous ceci est particulièrement significatif, car il semble que Spinoza, dans la mesure où se poursuit le développement d'une philosophie des choses singulières proprement dite, tient le projet de deux côtés : d'un côté, voulant strictement suivre dans le sillage de la Première Partie, et cela faisant, démontrer notre lien intime avec Dieu ; mais, d'un autre côté, cherchant à laisser transparaître une nouvelle dimension de ce qui a dû déjà être démontré une fois pour toutes, selon les rigueurs des approches mathématiques. En effet, une fois qu'un théorème mathématique est démontré comme vrai, toute autre

²⁰⁰ Cf. Ramond, « Commentaire de la Cinquième Partie de l'*Éthique* », dans *Spinoza et la Pensée Moderne* (op. cit.), p. 212 : « À propos d'un livre comme l'*Éthique*, il est presque impossible de parler de « début », de « milieu », et de « fin » : car c'est un livre qui se lit toujours à reculons, qui retisse sans cesse le lien les énoncés, qui finit, à la limite, par ne constituer qu'un seul énoncé, dans lequel d'innombrables parcours s'avèrent possibles : de là l'importance de parler de « parties » de l'*Éthique*, au sens de « parties » d'un tout, plutôt que de « livres ». C'est donc oublier la spécificité systématique, régressive et arborescente de l'ouvrage que d'y chercher des points de rupture dans une supposée linéarité. »

²⁰¹ Voir Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984, toute la partie sur « The Last Three Doctrines », p. 357 – 372.

démonstration ne peut qu'être superflue, et à la limite, fait soupçonner que la première était tout simplement fausse.

Au point où nous avons laissé notre investigation en Dieu, le statut ontologique des choses singulières finies semble encore tout à fait équivoque. Le dédoublement de la causalité des choses singulières illustre bien de ce problème. D'une part, nous constatons la présence d'une causalité « horizontale » des existences des choses singulières, suivant laquelle une chose singulière cause l'existence d'une autre chose singulière, qui cause, etc. Pourtant, aucune chose singulière ne pourrait connaître intégralement cette chaîne, puisque la chaîne est indéfiniment grande. D'autre part, l'essence de chaque chose singulière finie est privilégiée, au moins eu égard à notre intellect, car chacune est « verticalement » causée par Dieu et ce lien est compréhensible par la Raison comme un effet *sub quadam specie aeternitatis*. Ainsi, la chose singulière trouve son salut dans la compréhension de cette causalité « verticale » qui la relit immédiatement au Dieu, sa raison d'être.

Au point où nous sommes maintenant, nous voulons voir comment, dans le sillage de cette problématique, Spinoza propose de restituer à la chose un genre d'*intégralité* ou d'*unité*. On ne perçoit ni pourquoi ni comment il s'agit d'*une* chose singulière si celle-ci est *a priori* destinée à être causée par la causalité divine de deux manières totalement différentes. C'est-à-dire que Dieu se cause de telle sorte que les essences des choses singulières ne se confondent pas avec les existences des choses singulières. D'où la problématique spinoziste. Si l'essence est autre que l'existence, comment articuler ce trait qui fait qu'elles se retrouvent au sein d'une seule chose singulière ? En quoi consiste le vis-à-vis de l'une à l'autre ? Pourquoi et comment, suivant Spinoza, une chose « passe-t-elle » à l'existence, ou en sort-elle ?

Pour faire ce travail et répondre à ces questions, nous avons décidé de changer un peu notre démarche qui, dans notre premier chapitre, nous faisait suivre Spinoza pas à pas. Il n'est plus nécessaire, nous semble-t-il, d'exiger le même ici. Les Propositions qui nous concernent ici sont plus dispersées, et, de plus, elles ne sont même pas toutes dans une seule Partie de *l'Éthique*. Bien que restituer l'intégralité du rapport de Dieu aux choses

singulières dans la Première Partie seule ou en quasi-isolation soit un axe de recherche très fécond – et, d’ailleurs, plutôt légitime formellement puisque cette Première Partie est la véritable base de l’ensemble –, ici il nous semble, au contraire, que clore la question de l’ontologie des choses singulières ne se peut faire de la même façon.

Nous avons, en tenant compte des limites de la recherche possible, fait le découpage suivant : il s’agit de corroborer ce qu’on a déjà vu en examinant comment Spinoza argumente dans sa conclusion la logique des *essences* et des *existences* des choses singulières finies. En effet, nous constatons que la scission ontologique faite par Dieu dans la Première Partie de *l’Éthique* ouvre toute une problématique dans la suite, qui consiste à reconstituer l’« être-un » des choses singulières finies et combler le dédoublement de leur constitution. *C’est-à-dire que nous trouvons la problématique même du salut de l’homme, puisque ceci consiste dans la connaissance de l’homme de son essence éternelle.* On verra donc comment ce qui s’avérait avant ontologiquement écartelé se trouve réparé dans la suite. Pourtant, la chose singulière finie n’abandonne pas très facilement cette marque de le dédoublement de son être : on verra les difficultés « architectoniques » qui sont provoquées par la réconciliation, et également, quelles nouveautés théoriques s’épanouissent dans le champ de cette problématique.

Ainsi, nous procéderons, encore une fois, en Deux Grands Pas, chacun lui aussi divisé en deux chapitres. D’abord, nous examinerons la définition de l’essence proposée en II déf. 2. Elle est, bien entendu, un véritable *sine qua non* pour l’objet de notre recherche. À la lumière de celle-ci, nous procéderons ensuite à l’analyse de II 8 cor. et sc., proposition qui veut, nous semble-t-il, compléter la notion spinoziste de l’essence des choses singulières finies par la mise en lumière de la théorie des essences des modes non-existants. C’est une proposition réputée pour sa difficulté ; on verra, en effet, pourquoi c’est le cas, mais également comment elle éclaire quelque peu la problématique centrale qui est la nôtre.

Après, nous passerons au Second Pas, qui se veut une étude visant à élaborer comment de l’essence on passe à l’existence, et les conséquences intrinsèques au spinozisme dues à la façon dont cela s’achève. D’abord, nous considérerons la très fameuse

notion du *conatus* (III 6 et 7), qui elle seule articule toutes les ambitions et les difficultés qu'éprouve le spinozisme lors de l'élaboration de la constitution ontologique des choses singulières finies. Ensuite, et pour finir ce Second Pas, nous considérerons quelques questions de l'existence des modes qui tiennent à la « petite physique » de la Deuxième Partie de l'*Éthique*.

En conclusion, nous verrons l'axiome de la Quatrième Partie de l'*Éthique*. Ainsi faisant, toute la trajectoire totale de l'être des choses singulières finies sera à peu près restituée ; on sera passé de la production au sein de l'absolument nécessaire à la décomposition au sein de la Nature naturée.

PREMIER PAS

De l'Essence

Pour mieux comprendre l'essence des choses singulières, il faut commencer là où nous avons laissé la question dans la Première Partie, c'est-à-dire devant l'idée de les essences des choses singulières comme des effets immédiats de Dieu, causés tous « verticalement » par lui.

Or l'idée même qu'on va maintenant définir une essence peut sembler en soi paradoxale. En fait, si définition veut dire justement définition de la nature essentielle d'une chose²⁰², il semblerait qu'il y ait chez Spinoza, en II déf. 2, l'intuition de ce qui est « une essence de l'essence ». Simple jeu de mots ? Pas exactement. On verra que Spinoza cherche à porter à son maximum l'autonomie radicale de l'essence, tant sur plan de l'être que pour le savoir humain, avant de tenter une récupération de la notion de l'existence. Ce travail exige que l'on soit capable de considérer l'essence « en profondeur » ou « isolément », comme si on pouvait en dédoubler la signification, afin de voir ce qu'il y a réellement là sous le couvert des mots. Mais on verra également que déjà nous touchons à un point sensible dans la doctrine, lorsque l'on se demande si l'essence d'une chose consiste en quelque intériorité innée, ou bien, dans une espèce d'extériorité et d'effectivité. Voici en tout cas la définition spinoziste de l'essence <essentia> :

« Je dis appartenir à l'essence d'une chose ce dont la présence pose nécessairement la chose, et dont la suppression supprime nécessairement la chose ; ou encore, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir. »²⁰³

²⁰² Voir en particulier I 8 sc. 2 : « la vraie définition de chaque chose n'enveloppe et n'exprime rien d'autre que la nature de la chose définie ».

²⁰³ II déf. 2 : <Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur ; vel id, sine quo res, et vise versa quod sine re nec esse, nec concipi potest.>

Nous voulons avant tout faire une remarque sur la traduction de cette phrase phare. Non pas que nous ne soyons pas tout à fait redevables à l'extraordinaire travail de Pautrat, mais nous nous sentons un peu gêné par un de ses choix ici. En fait, Spinoza ne parle pas d'une « présence », contrairement à ce qu'écrit Pautrat, mais d'une donnée <quo dato>, c'est-à-dire, à nos yeux du moins, d'un *fait*.

La présence de la chose, c'est encore une autre question, qui tend vers l'idée que la chose « existe » déjà : peut-être n'est elle ici que « représentée » dans l'esprit, ou encore, conçue. Et Spinoza, lui, dispose d'un terme spécifique pour signaler une présence : par exemple, on lit en II 17 sc. que Spinoza parle des erreurs afin de signaler quand l'Esprit humain se trouve « manquer d'une idée qui exclue l'existence des choses qu'il imagine avoir en sa présence <praesentes> ».

Or il se peut bien que toute « donation » suppose un genre de présence de la chose donnée. Rigoureusement parlant, ce ne peut qu'être ainsi, car toute imagination, toute pensée, toute épreuve de tout objet suppose par là même un « contact » avec quelque chose de « présent » à nous. Mais nous soupçonnons que l'une, la présence, veut dire que la chose soit plutôt existante en acte, et pour ainsi dire, *pressante sur nous*, tandis que l'autre, la « donnée », se trouve au bord d'être un « fait brut » et ne s'explique ni comme « un existant », mais ni non plus nécessairement comme « un non-existant ». Par exemple, en I ax. 3 on lit « étant donnée <ex data> une cause déterminée ... ». Cela peut signifier que la cause donnée est totalement « absente » ou, plus précisément, « non-localisée » en un temps ou un lieu précis, en dépit de quoi nous la connaissons, car elle est une « donnée ». Penser en termes de « données causales » fait gagner en puissance d'abstraction ce qu'on perd, il est vrai, en réalité spatio-temporelle. Or ce statut perplexe de la causalité – nous avons déjà vu, dans notre premier chapitre, comment elle s'imbrique avec la thèse spinoziste du rationalisme intégral du réel –, la bascule dans un registre comme « fait brut de l'être », et, pour ainsi parler, lui fait atteindre un primat de présence supplémentaire.

En tout cas, on lit que ce qui appartient à l'essence *pose nécessairement* la chose, *et inversement*, et la *suppression* de la chose équivaut à la *suppression* de l'essence donnée.

De prime abord, c'est le « et inversement », le *vice versa*, qui fait éprouver quelque renversement déroutant. Opposée à la formule traditionnelle, que la chose sans l'essence ne peut pas être, est ce « *vice versa* » : on voit que l'essence, sans la chose dont elle est l'essence, ne peut non plus « ni être ni se concevoir ». Comme dit Sévérac, « tout est dans ce « *vice versa* » : l'essence d'une chose ce n'est pas simplement ce dont la position pose la chose (et ce dont la suppression la supprime) ; elle est aussi ce qui est posé par la position de la chose (et qui est supprimée par sa suppression). »²⁰⁴

L'essence d'une chose pose la chose elle-même *dans sa singularité* : elle appartient à cette chose-là et ce n'est pas une quelconque propriété commune. Ainsi, par exemple, l'essence de l'homme n'est pas l'« humanité », car chaque homme, dans sa singularité, a une essence unique. C'est aussi pourquoi Spinoza va dire en II 37 que « ce qui est commun à tout, et est autant dans la partie que dans le tout, ne constitue l'essence d'aucune chose singulière » *<id, quod omnibus commune, quodque aequè in parte, ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit>*. Comme note Ramond²⁰⁵, l'immanence à la chose de l'essence de la chose se comprend facilement à la lumière du penchant de Spinoza pour les mathématiques, puisque « les êtres mathématiques sont en effet par excellence lieu de coïncidence, ou de réciprocité, entre une chose et son essence (ou définition), car il n'y a aucune différence, aucune distance concevable, entre un cercle (par exemple) et son essence ou sa définition) ». Définissez le cercle : vous l'avez aussitôt. Et si vous avez un cercle, vous avez également son essence. Il ne reste qu'à faire de cela un théorème généralisé : il n'y a pas de retrait de l'essence, car elle appartient tout singulièrement à la chose dont elle est l'essence. Ainsi, « la théorie spinoziste des essences est ainsi la généralisation de la relation réciproque entre définition et objet mathématique. »²⁰⁶

Cependant, l'enjeu est encore plus large, car comme dit Ramond, la définition de

²⁰⁴ Sévérac, Spinoza, p. 58.

²⁰⁵ *Dictionnaire Spinoza*, art. « Essence (*essentia*) », p. 58 – 61.

²⁰⁶ *Ibid.*

l'essence nous promet « la rationalisation complète de la nature naturée »²⁰⁷. Pourquoi « rationalisation complète » ? Sans doute, de la définition essentielle de la chose on peut en tirer un nombre indéfini de conséquences, mais toutes s'en déduisent et sont ainsi comme incluses dans la définition. Le bon mathématicien est celui qui sait sauter comme d'un seul bond à l'intérieur de cette essence pour concevoir d'un seul coup d'œil toutes les conséquences déjà y posées. Bref, l'essence de la chose, l'intelligibilité de la chose et la chose elle-même font un. L'essence de la chose, c'est la définition de la chose : c'est ce qui, dans les mots de Spinoza, « *pose nécessairement* » la chose. Aussitôt donc que nous saisissons le rapport immédiat et nécessaire entre l'essence et la chose, nous saisissons la compréhension de la chose dans sa totalité et nous avons aussi la chose dans sa pure singularité.

Tout ceci présuppose que nous comprenions clairement un passage très particulier de II déf. 2 : que l'essence « pose nécessairement » <*necessario ponitur*> la chose, et inversement, qu'aussitôt enlevée, on assiste à la suppression nécessaire d'icelle.

En fait, dire que l'essence pose *nécessairement* la chose, cela revient à dire que l'essence pose *éternellement* ladite chose, car ce sont des synonymes : quelque nécessité veut dire quelque éternité²⁰⁸. Or cette nécessité des choses, c'est, suivant I 16, l'éternité même de Dieu, puisqu'elle en doit suivre de cette nature. C'est-à-dire que la nécessité de l'essence de poser nécessairement la chose s'explique comme l'autre versant de la nature éternelle de Dieu.

De surcroît, parce que là où il y a toutes les idées, toutes sont vraies, on peut finalement aller jusqu'à dire que parce que l'essence d'une chose singulière est incluse dans la production « verticale » de Dieu par soi, cette essence ne s'arrache point de l'ensemble des autres constituants inclus dans ce processus de productivité divine, et en est une « idée vraie », de bout en bout reliée à l'infini qui l'explique.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ Comme énonce très clairement Spinoza en I 10 sc. : « la nécessité, autrement dit, l'éternité <*necessitatem, sive aeternitatem*> ».

Ainsi, considérer et comprendre l'essence d'une chose singulière finie, c'est se ramener au plan de l'éternité, sachant que l'essence de ladite chose, c'est sa vérité. Mais encore, et plus décisivement, cette précision fait entendre que toute chose en elle-même n'inclut rien qui puisse la contrarier ou la supprimer, car la chose en elle-même est par essence position de soi. On a vu en I 34 que la puissance de Dieu est son essence ; ici, en revanche, il semble que l'essence d'une chose singulière c'est sa puissance à elle qui la « pose nécessairement ».

Attachée à la chose finie, c'est sa réalité irréductiblement singulière ou sa perfection proprement éternelle, sa puissance d'être ce qu'elle est. La « nouvelle logique esquissée ici »²⁰⁹, pour reprendre la parole de Macherey, s'avère très poussée, car « en disant que l'essence est nécessairement « posante » à l'égard de la chose, c'est-à-dire qu'elle agit en elle de l'intérieur, au lieu de s'appliquer à elle ou sur elle de l'extérieur, Spinoza veut faire comprendre que, dans la nature d'une chose quelconque est essentiellement impliquée une affirmation, dont elle est inséparable : en l'absence de cette affirmation, de ce « quelque chose de positif » (*quid positivum*), la « chose est nécessairement supprimée » (*res necessario tollitur*) parce qu'elle n'a plus sa raison d'être. Cette positivité inhérente à la nature de l'essence, » ajoute Macherey, « retire à celle-ci le caractère d'un genre commun, abstrait, et neutre, du type des « universaux ». L'essence n'est donc pas un point de vue abstrait sur la chose, qui serait en quelque sorte extrait de sa nature propre, mais elle est, en tant que principe même de la chose, ce qui la fait être. De ce point de vue, l'essence est principe agissant, au sens propre du terme « agir » [...] et il n'y a donc rien dans l'essence d'une chose, telle qu'elle ressort de sa définition, qui puisse faire qu'elle ne soit pas, ou que sa réalité soit marquée par quelque négativité que ce soit. »²¹⁰

Ce qui est surtout suggestif dans l'analyse de Macherey, c'est qu'il rapporte à II déf. 2 cette expression : *quid positivum*. Or même si elle n'apparaît pas en II déf. 2, elle est

²⁰⁹ Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La seconde partie, la réalité mentale*, Paris, P.U.F., 1997, p. 22 – 25.

²¹⁰ *Ibid.*

permet d'examiner le rapport entre l'idée d'une « ce dont la « présence » pose nécessairement » <*quo dato res necessario ponitur*> et la notion de « quelque chose de positif » <*quid positivum*>.

On a déjà vu ce second terme, le « quelque chose de positif » <*quid positivum*>, en I 26. On le retrouvera quand Spinoza cherchera à définir le concept de certitude en II 49 sc. Il y écrit en effet que « par certitude nous entendons quelque chose de positif <*quid positivum*> et non une privation de doute ». Pour Spinoza, une connaissance est appelée certaine non pas parce qu'elle échappe à toute prise de doute, mais parce qu'on reconnaît que notre connaissance certaine adhère avec ténacité et comme « positivement » à la pensée qu'on a formée et à l'idée qu'on a déduite ; autrement dit, la connaissance et la certitude de la connaissance nous sont imposées aussitôt que formées²¹¹.

Il est peu surprenant que Spinoza, qui a déjà démontré que Dieu est éternellement « en acte » et que l'ordre du réel qui découle de lui ne peut pas être changé,²¹² cherche finalement à dérober à la *négativité* et tout ce se soustrait en quelque façon de la nécessité de choses absolument toute sa portée ontologique. C'est, comme écrit Deleuze, « la gloire, l'innocence de Spinoza, sa découverte propre » d'avoir, pour reprendre la parole de Hegel, « ignoré le négatif »²¹³. Ce qui peut nier une chose n'effleure point son essence, ni n'entame sa définition. Son négatif n'est pas inclus en elle, car l'essence d'une chose permet de positionner l'éternelle nécessité de cette chose, sa *puissance* intrinsèque qui revêt l'aspect d'une *positivité* inhérente.

C'est de là que se déduit très nettement l'idée en III 4 que « nulle chose ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure <*nulla res, nisi a causa externa, potest destrui*>. » Comme écrit Spinoza dans sa démonstration, « la définition d'une chose quelconque affirme <*affirmat*> l'essence de cette chose, mais ne la nie <*negat*> pas ; autrement dit,

²¹¹ Par où, d'ailleurs, que « la vérité est norme d'elle-même et du faux <*veritas norma sui et falsi est*>. »

²¹² I 33 : « Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune autre manière, ni dans aucun autre ordre, qu'elles ne sont produites <*Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*>. »

²¹³ Deleuze, *Spinoza : Philosophie Pratique*, p. 22.

elle pose <ponit> l'essence de la chose, mais ne la supprime <tollit> pas. Et donc, aussi longtemps que nous prêtons attention qu'à la chose elle-même <ad rem ipsam>, et non aux causes extérieures, nous ne pourrions trouver en elle rien qui puisse la détruire <destruere>. » C'est-à-dire qu'il faut l'extériorité pour que la chose soit en danger, car prise en elle-même, rien ne s'oppose à elle. Rigoureusement parlant, aucun homme ne se suicide (IV 20 sc.), puisque, s'il y avait dans ce principe essentiel qui fait que l'homme *est cet homme*, une cause contraire, l'homme n'existerait point. On verra plus tard que la notion du *conatus* articule cette liaison de l'essence d'une chose à l'extérieur de la chose.

Sans doute pourrait-on dire que la définition du mode²¹⁴ même préparait quelque malentendu. Elle nous avait en effet appris à penser plutôt à cet autre chose « dans laquelle » toute chose est, comme si toute chose était creusée par un vide ontologique. Or quand nous lisons que tout mode est « en autre chose », nous voyons une description positive de son essence : le mode est par nature relationnel, chaque mode se pose comme une partie en rapport avec un tout. Ce n'est donc point parce que la chose finie tient son être de son milieu ou de Dieu qu'elle est soustraite d'un tout.

Quoique les choses singulières semblent à tout égard contingentes et en conflit avec le monde (nous verrons le sens de ceci plus tard), chacune s'insère pleinement en tant qu'essence dans le système universel. C'est pourquoi, par exemple, le Diable est une chose impensable²¹⁵, car chaque chose a une certaine essence qui la pose nécessairement, et cette « position » de la chose tient au fait que Dieu, positivité absolue, s'exprime par elle. Rien n'est exclu de l'être divin.

Ou encore, c'est pourquoi au fond « la connaissance du mal est une connaissance inadéquate »²¹⁶. Ce qu'une chose ne « fait pas », ou ce qu'elle fait « de mal », aucune de ces deux déterminations n'entre dans la définition essentielle de la chose ni d'aucune chose.

²¹⁴ I déf. 5

²¹⁵ Cf. *CT*, Deuxième Partie, Ch. 25 : « Des Diables »

²¹⁶ IV 64 : « La connaissance du mal est une connaissance inadéquate » <*cognitio mali cognitio est inadaequata*>.

D'abord, parce que par essence, la chose se pose toute entière, comme quelque chose « de positif » ou « de bien », qui s'explique d'après la puissance éternelle de Dieu. Contempler cela devrait nous rendre heureux²¹⁷ ; une fois la chose comprise selon sa nécessité singulière, selon son essence qui la pose éternellement, une fois vue *sub specie aeternitatis*, le mal qu'elle semblait faire s'évapore sous notre regard.

C'est-à-dire que tout « milieu essentiel » est forcément un milieu d'harmonie inhérent. De même, l'inadéquation n'est pas concevable au sein d'une seule idée vraie, l'idée de Dieu, qui fait comprendre la vérité de toutes les essences.

Finalement, le néant même est incompréhensible, ou encore, Dieu ne peut rien renvoyer au néant, contrairement à ce que pense « le vulgaire »²¹⁸. Comme précise Spinoza en II 3 sc., « la puissance de Dieu n'est rien d'autre que l'essence agissante de Dieu ; et par suite il nous est aussi impossible de concevoir que Dieu n'agit pas, que de concevoir qu'il n'est pas » *<Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam ; adeoque tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse>*. En conséquent, il n'y a pas de néant dans l'être en général, ni dans aucun être en particulier, car l'essence ou la puissance de Dieu ne supporte aucun non-agir et aucun non-être.

Cependant, tout ce qu'on dit là semble achopper sur un « axiome informel »²¹⁹ de Spinoza, selon lequel (I 8 sc.) « être fini est, en vérité, partiellement négation » *<finitum esse revera sit ex parte negatio>*. L'évidence de cet axiome informel va en effet plutôt de soi : être une chose finie *<terminari>* signifie être une chose entourée et bordée, une chose

²¹⁷ On peut, en effet, se demander si comprendre est vraiment la grande vertu (comme dit Spinoza en IV 26) et si comprendre le mal est un effort attristant et donc inadéquat. Mais comprendre une chose « vraiment » c'est toujours comprendre la chose dans ses rapports avec la cause première d'où elle se déduit, c'est-à-dire avec Dieu : et toute connaissance de Dieu est une connaissance plaisante, car notre pouvoir est augmenté suivant que nous voyons de mieux en mieux ce qui exprime l'affirmation par Dieu de soi, vu que nous en faisons partie.

²¹⁸ II 3 sc. : « Le vulgaire *<vulgus>*, par puissance de Dieu, entend la libre volonté de Dieu et son droit sur tout ce qui est, qui par là se trouve communément considéré comme contingent. Car Dieu a le pouvoir de tout détruire, dit-on, et de tout renvoyer au néant *<Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt, et in nihilum redigendi>*. »

²¹⁹ Matheron, *Études*, « Essence, existence et puissance dans le livre I de l'Éthique », p. 569.

qui peut être menée à son terme. C'est-à-dire, que la chose singulière est ce qu'elle est, mais uniquement dans la mesure où d'autres choses ne sont pas elle. On dirait donc que, par nature, elle implique cette négation d'elle-même, ou au moins la Nature la suppose. C'est dans ce sens toujours « partiellement négation » d'être fini : c'est la négation du pouvoir être tout.

Cependant, tout cela n'est qu'une vérité à son tour « partielle », utile dans la mesure où Spinoza cherche en I 8 à montrer que la substance, en tant que cause de soi, est absolument infinie, puisqu'on pourrait également dire que « être fini est, en vérité, *partiellement affirmation* »²²⁰. Cela n'aiderait pas à expliquer ce qui est en question en I 8, certes, car là il s'agit de porter à son maximum cette logique qui explique ce que signifie « n'être en aucune façon borné par une autre chose ». Néanmoins, il demeure vrai que la reformulation ici faite explique beaucoup mieux le rapport de l'essence d'une chose singulière, étant « ce qui pose nécessairement ladite chose », à l'essence de Dieu, ce qui enveloppe l'existence conçue absolument. L'important donc, c'est que la chose singulière en tant que *finie* est toujours une *partie* d'autre chose, c'est-à-dire que son être est participé par ou participe à²²¹ cette chose ; la chose singulière, par essence, participe à la positivité qui fait que Dieu se pose absolument.

Nous voilà en train de rejoindre une des intuitions fondamentales de *l'Éthique*. Comme on a déjà vu, dans Dieu tout est donné d'emblée, c'est la plénitude *a priori*. En fait, la primauté de la notion de « cause de soi » visait justement à montrer qu'il y a une chose pour laquelle l'essence et l'existence coïncident parfaitement. Ici, nous voyons encore que *l'Ens causa sui* s'avère présent en toute chose. Cet *Ens causa sui* n'est autre que *l'affirmation même*, c'est cette positivité « en soi », ou encore, ce qui est absolument « nécessairement posant ». Et il semble que dans la mesure où toute chose a une essence, c'est-à-dire, dans la mesure où Dieu peut « comprendre » une chose et par-là fonder la

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Cette notion de la « Participation » est, selon Deleuze, chère au vocabulaire de l'expression ou de l'immanence. Cf. Deleuze, *l'Expression*, p. 166 et note 19.

définition éternelle de la chose, cette chose revêt quelque peu l'air de l'*Ens causa sui*. Non que la chose cause ni sa propre essence ni sa propre existence : un mode est toujours « en autre chose », comme on l'a déjà abondamment vu dans notre première partie. Pourtant, si ladite chose singulière finie ne parvient pas au même niveau de puissance que la chose conçue et prise absolument, Dieu, cela n'empêche que ontologiquement elle s'approche à cette description d'une réalité intrinsèque qui fait que la chose prétend jouir d'une certaine nature déterminée.

La Deuxième Partie de *l'Éthique* baigne ainsi dans le très réputé immanentisme radical de Spinoza. Pourtant, ce que Spinoza entend par l'être d'une essence n'est pas parfaitement clair, *si l'existence n'y est pas attachée*. Tel est maintenant notre problème.

Avant d'y arriver (c'est-à-dire, avant d'en venir à II 8 cor. et sc.), il reste à soulever une objection assez forte contre la conception spinoziste de ce qu'est l'essence. Nous la découvrons chez Alquié, qui, tout en scrutant lesdites « Lettres sur le Mal » – la correspondance de Spinoza avec Blyenbergh²²² –, juxtapose contre la notion spinoziste de l'essence une conception qui semble à plusieurs égards très satisfaisante pour le sens commun. Le lecteur excusera la longueur de la citation qui suit :

« On sait que, selon Spinoza, Dieu connaît toutes choses en ce qu'il est leur cause et leur raison. Bien que le texte que nous venons de citer [c'est-à-dire la lettre du 13 mai 1665, où il s'agit de définir le « crime de Néron »] concerne explicitement la causalité divine, il traite donc de la connaissance que Dieu a des essences. Et, puisqu'il déclare que le mal, le crime et l'erreur n'ont pas d'essence, il permet de conclure que Dieu ne les connaît pas. Conclusion qui nous permettra, nous le verrons, de comprendre le déroulement de la cinquième partie de *l'Éthique*. Mais conclusion qui, en revanche, semble porter une ombre définitive sur la notion d'essence singulière, et, par là-même sur l'affirmation spinoziste que c'est bien à chacun de nous qu'appartient l'éternité. Que peut être, en effet, l'essence de Néron si en est exclu le fait qu'il était « ingrat, impitoyable et insoumis (*ingratum, immisericordem ac inobedientem*) » ? On ne saurait prétendre que les termes désignant ces défauts sont négatifs du seul fait qu'ils commencent tous trois par : *in*. Il faudrait alors soutenir que seules la reconnaissance,

²²² La correspondance avec Blyenbergh forme un ensemble de huit lettres conservées, quatre de Spinoza et quatre de Blyenbergh, écrites entre décembre 1664 et juin 1665. Voir également l'étude très intéressante de Deleuze dans son *Spinoza : Philosophie Pratique* (Chapitre 3 : Les Lettres du Mal, p. 44 et sq.).

la miséricorde et l’obéissance peuvent positivement caractériser une essence. Or il est psychologiquement évident que l’ingratitude, la férocité ou l’indépendance caractérisent un homme aussi bien que les particularités contraires. En vérité, si nous voulions nous penser nous-mêmes abstraction faite de tout ce qui peut passer en nous pour un défaut, il est clair ? que l’objet de notre idée ne serait plus notre moi personnel.²²³ »

Alquié, nous semble-t-il, veut ici bien faire voir le nerf de la doctrine du salut : le moi qui appartient par essence à la chose singulière n’est que le moi *quatenus intelligit*²²⁴, car les idées inadéquates en tant que telles ne sont jamais expressives de Dieu²²⁵. Autrement dit, la mémoire, le vécu, et tout ce qu’on rattache généralement à l’identité d’un homme dans la durée n’entre pas dans sa définition, car de son essence découle une nature éternelle qui ne change pas. C’est-à-dire que tout cela ne fait pas partie de ce moi que Dieu comprend et cause par essence, un moi strictement éternel. En revanche, dans la mesure où l’on obéit de plus en plus aux commandements de la Raison²²⁶, on s’en libère de ces traits personnels²²⁷.

²²³ Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, p. 315 – p. 316.

²²⁴ V 40 sc. : « notre Esprit, en tant qu’il comprend <*Mens nostra, quatenus intelligit*>, est une manière de penser éternelle ... »

²²⁵ Selon II 32, « toutes les idées, en tant qu’elles se rapportent à Dieu, sont vraies <*Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt*> », car (II 32 dém.) « en effet toutes les idées qui sont en Dieu conviennent tout à fait avec ce dont elles sont les idées <*omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis ideatis omnino conveniunt*> ». Ceci établit pourquoi (II 35) « la fausseté consiste en une privation de connaissance <*falsitas consistit in cognitionis privatione*> ». L’exemple en II 35 sc. du soleil que nous regardons est très éclairant sur ce point : lorsqu’on regarde le soleil et qu’on le pense proche et petit, c’est notre Corps en tant qu’il est affecté par l’essence du soleil qui nous y induit. Or une fois que la science nous apprend à penser autrement, car elle nous explique la cause de notre crédulité, notre Corps reste toujours affecté de la même façon, et, pour ainsi parler, contient en lui-même sa part de vérité, même s’il en ignore sa teneur. C’est-à-dire que l’inadéquation par elle-même n’exprime rien, à part, peut-être, la nature de notre imagination ; mais, en revanche, l’inadéquation en tant que conçue eu égard à ses « vraies causes » et une fois ramenée là où il y a toutes les idées (Dieu), entre dans les lacets de l’expressivité divine.

²²⁶ Voir pour plus sur ce rapport de la Raison au salut, notre première partie, p. 45 et sq.

²²⁷ V 39 sc. : « Et donc, dans cette vie nous nous efforçons avant tout de faire que le Corps de bébé, autant que sa nature le souffre et s’y prête, se change en un autre qui soit apte à beaucoup de choses, et qui se rapporte à un Esprit qui ait une grande conscience de soi, de Dieu et de choses ; et tel que tout ce qui se

On constate là une des conséquences considérables du dédoublement de la doctrine de la causalité chez Spinoza. « Verticalement », Dieu enveloppe la chose singulière sans prendre en considération la durée de la chose, qui par définition n'entre pas dans son essence éternelle. En revanche, on se trouve « horizontalement » causé (par ce même Dieu) d'être plus ou moins *x* (par ex., généreux), *y* (noir), ou *z* (petit). *In extremis*, comme dans le cas de Néron, il se peut que, à la suite de la détermination causale que Dieu inflige « horizontalement » à la chose, on devienne, le temps de son vivant, un voleur, un meurtrier, etc. On ne trouverait que l'envers sombre de son essence : tout ce que l'existence laisse cascader sur le moi. Ce moi obscur, c'est un moi constitué depuis l'enfance, et même avant, car il dépend du concours de la chaîne indéfinie et « horizontale » de causes en cascade. Dieu, toutefois, connaîtrait la chose, mais la chose ne se connaîtrait pas. Enfin, ce n'est pas notre « faux » moi qu'on reconnaît dans la glace, notre moi que l'existence nous donne, qui est notre moi « par essence » : celui-ci est un moi qui s'est déjà constitué nécessairement en Dieu comme une vérité éternelle. Bon gré mal gré, il ignore les tumultes du réel qui nous répriment de temps en temps mais qui aussi constituent l'horizon de la connaissance de la vie telle qu'on l'éprouve. On doit donc dire, comme Rimbaud, que « Je est un autre »²²⁸.

Telle est la raison pour laquelle seule cette partie du moi qui comprend l'éternité « et de soi, et de Dieu, et de choses » <*quae sui, et Dei, et rerum*> se dit béate. Elle ne peut pas être « absolument détruite » avec le corps, cette partie-ci²²⁹ qui nous constitue, car aussi infime soit-elle, elle correspond à une idée que Dieu a toujours eu de l'essence de mon corps et que nous aussi nous avons toujours eu, sans peut-être le savoir. Or le but final de *l'Éthique* est d'augmenter notre familiarité avec cette partie, cet *aliquid* qui *remanet*, autant que faire se peut ; pour le faire, il faut de plus en plus apprendre la vraie éthique, celle qui

rapporte à sa mémoire ou à son imagination <*memoriam, vel imaginationem*> soit presque insignifiant au regard de l'intellect <*intellectum*> ... »

²²⁸ Rimbaud, *Lettres dites du voyant*.

²²⁹ V 23 : « L'Esprit humain ne peut pas être absolument détruit <*absolute destrui*> avec le Corps ; mais il en subsiste quelque chose qui est éternel <*aliquid remanet, quod aeternum est*> . »

nous apprend à vivre selon notre Raison, c'est-à-dire notre Liberté. Cela faisant, on connaît de plus en plus notre corps, cette chose singulière-ci, dans son éternité. Et de mieux et mieux qu'on progresse sur cette voie, on connaît de plus en plus d'autres choses singulières dans leur éternité²³⁰, c'est-à-dire, on voit de mieux en mieux ce que Dieu fait nécessairement de soi en soi. Ainsi, cet *aliquid* qui *ramanet* augmente son efficacité dans nos vies, et en devient de plus en plus nous-mêmes. En revanche, le moi qu'on reconnaît dans la glace, ce n'est pas ce même moi que la Raison me fait reconnaître de mieux en mieux. Alquéi semble donc tout à fait correct de dire quel prix il y a là à payer.

Il semblerait que la question de l'essence soit plus ou moins résolue. Pourtant, un problème reste à envisager, à savoir un grand : pourquoi parle-t-on, lorsqu'on parle de l'essence, on ne l'appelle pas une existence « possible » ou « à venir » ?

En effet, l'essence en II déf. 2 semble se confondre avec la chose singulière elle-même dans une seule nature « intrinsèque ». Or si par activité on entend quelque *extériorisation* ou *manifestation* de soi, cette détermination essentielle paraît arrachée à toute activité imaginable, car elle pose la chose comme indépendante de tout rapport avec tout ce qui elle est extérieur. Donc, forcément, on imagine que faute de cette activité, la seule façon de décrire une telle essence est de dire que c'est un *possible*, ou une description virtuelle : c'est-à-dire, quelque détermination intrinsèque qui se confond avec la chose, et qui fera que quand la chose existera, la chose sera telle qu'elle sera. Ainsi, toutes les essences seraient toutes les choses possibles qui doivent un jour ou autre exister, mais le temps que ces choses n'existent pas, ces essences ne sont pas encore réellement actives.

C'est tout l'intérêt de l'admirable et très difficile II 8 et de ses cor. scolie que de nous aider à répondre à une telle question. On verra que cette proposition vise à rectifier le

²³⁰ V 24 : « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu <Quod magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus> »

statut de l'essence d'une chose singulière en décrivant de quelle manière les essences « existent » *actuellement* et ainsi sont toujours *actives* même lorsque les modes eux-mêmes n'existent pas et n'ont aucune place encore pour manifester cette activité. Le postulat clef est que l'essence d'une chose singulière n'est pas moins réelle ou parfaite ni avant ni après qu'elle soit actualisée dans « la durée », et qu'en tout les cas une essence « existe » de sa propre manière. L'écart constitutif de l'être des choses singulières – qu'elles n'existent pas par nature –, va ainsi de pair avec l'idée qu'une essence d'une chose singulière jouit d'une « existence » autre que celle même dont la chose singulière qui existe jouit. C'est-à-dire, étrangement, l'existence de l'essence d'une chose singulière n'est pas l'existence de la chose singulière même. Ceci, on verra, complique un trait définitif de l'être des choses singulières, *viz.*, la possibilité de connaître l'individualité de l'essence d'une chose, puisque l'existence de son essence ne la rapproche ni à un lieu, ni à un temps précis, et fait qu'elle reste, en tant qu'essence, comme « engluée » en l'Attribut indivisible.

Regardons ce qui s'énonce en II 8. Cette proposition nous déclare que « les idées des choses singulières, autrement dit des modes, qui n'existent pas, doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu de même que les essences formelles des choses singulières, autrement dit des modes, sont contenues dans les attributs de Dieu *<ideae rerum singularium, sive modorum non existentium ita debent comprehendere in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur > .* »

Ce qui nous intéresse, c'est l'idée qu'une chose singulière non-existante est incluse dans l'idée de Dieu, puisque l'essence de la chose est incluse dans l'attribut de Dieu. C'est la théorie des « modes non-existants ». Rappelons que, pour Spinoza (I 8 sc. 2) « nous pouvons avoir des idées vraies de modifications non existantes *<modificationum non existentium veras ideas possumus habere>* », parce que, en tant que modes, ce sont des choses « dont le concept se forme à partir du concept de la chose en quoi elles sont *<quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur>* », c'est-à-dire, à partir du concept de Dieu. Bref, on peut connaître ce qu'est une chose, sans que la chose existe actuellement. La question revient par l'autre bout à demander donc comment Dieu pose ces

idées des choses non-existantes, comment il les « déduit » par essence de l'Attribut. Le corollaire de II 8 est précieux à cet égard:

« De là suit qu'aussi longtemps que les choses singulières n'existent pas, sinon en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, leur être objectif, autrement dit leurs idées, n'existent pas, sinon en tant qu'il existe une idée infinie de Dieu ; et quand les choses singulières sont dites exister, non seulement en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, mais en tant également qu'elles sont dites durer, leurs idées également envelopperont l'existence, pour quoi elles sont dites durer. »²³¹

En apparence, le problème est levé, car aussitôt posé l'idée de Dieu, toutes les conséquences (« l'être objectif des choses », « leurs idées ») sont déduites. En effet, Spinoza joue sur la formulation, car il dit ces choses n'existent pas « sinon en tant qu'il existe une idée infinie de Dieu ». Or on sait que cette idée infinie existe par définition, car elle est l'idée que Dieu en tant que celui-ci est son propre effet et s'appelle la Nature naturée nécessairement devrait avoir de lui-même. C'est la première des modifications²³² de la Pensée. Cette « idée de Dieu » donc inclut en elle-même une diversité et une pluralité de choses *éternelles* et *individuelles*. Notons aussi qu'on lit en V 40 sc. que « l'intellect de Dieu » *<Dei intellectum>*²³³ est « constitué » *<constituere>* par tous les Esprits « en tant qu'ils comprennent » *<quatenus intelligent>*²³⁴. Pourtant, si elle dans la prise des « attributs de Dieu » et n'est pas encore actuellement existante, comment dans ce temps-là l'essence de cette chose singulière que Dieu connaît reste identique à elle-même, voire,

²³¹ II 8 cor. : *<Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit ; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.>*

²³² Tel est le sens, nous semble-t-il, à tirer de I 21 dém. : « l'idée de Dieu » est le mode infini immédiat de l'attribut Pensée, c'est-à-dire « elle suit de la nature absolue de cet attribut et existe nécessairement toujours comme infini et éternel. »

²³³ Voir aussi *l'Intermède* de notre première partie pour plus de précisions sur le rôle prépondérant de l'intellect divin, qui semble structurer le réel même.

²³⁴ En fait, on voit très mal quelle peut-être la différence entre « l'intellect de Dieu » et « l'idée de Dieu ». Il nous semble malheureusement que Spinoza n'a pas pris assez de peine de les distinguer nettement.

comment elle demeure bornée, limitée, et finie, puisque les attributs sont indivisibles et infinis²³⁵. Il semblerait que l'*individualité* de la chose ne puisse se manifester d'aucune façon au sein des Attributs²³⁶, et qu'il faut « attendre » au jour où la chose existe actuellement pour qu'elle peut manifester ce qui jusqu'à elle n'est que promise « virtuellement ». Là, en fait, on revisite la problématique de notre premier chapitre.

Spinoza, en revanche, veut en effet que « en tant que » <*quatenus*> les choses singulières sont comprises dans les attributs éternels de Dieu ou dans l'idée de Dieu, toutes « existent » d'une façon qui n'est pas du tout la même que celle qui s'explique par la durée. Telle est la raison pour laquelle on lit ce « non seulement » <*non tantum*> dans ce corollaire : « quand les choses singulières sont dites exister, non seulement <*non tantum*> en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, mais en tant également qu'elles sont dites durer. Ce « non seulement » nous précise que exister se dit de deux façons. C'est aussi la raison pour laquelle on peut dire qu'une essence est vraiment éternelle, car elle a déjà son existence propre, une partie de la même dont jouit Dieu.

Il y a alors une forme d'existence dont l'essence jouit par ses propres forces. C'est « non-actuel », ou plutôt, comme précise Spinoza en V 29 sc., c'est « actuel » d'une autre manière. En fait, « nous concevons les choses comme actuelles de deux manières, écrit Spinoza, selon que nous les concevons soit en tant qu'elles existent en relation à un temps et un lieu précis <*cum relatione ad certum tempus, et locum existere*>, soit en tant qu'elles sont contenues en Dieu <*vel quatenus ipsas in Deo contineri*>, et suivent de la nécessité de la nature divine. Et celles qui sont conçues de cette deuxième manière comme vraies, autrement dit réelles <*verae, seu reales*>, nous les concevons sous une espèce d'éternité <*sub aeternitatis specie*>, et leurs idées enveloppent <*involvunt*> l'essence éternelle et infinie de Dieu. »

Il est question en II 8 cor. de ce deuxième genre d'actualité, une actualité qu'on veut « trouver » en dehors de l'ordre spatio-temporel, en dehors de toute présence *hic et*

²³⁵ Cf. I 10 ; I 12 ; I 13.

²³⁶ Cf. infra, pour la très intéressante réponse de Deleuze.

nunc. Concevoir l'objet de cette deuxième manière, c'est le concevoir « sous un espèce d'éternité ». Mais à quelle sorte d'existence peut correspondre ce genre d'actualité éternelle? Quel effet peut et doit suivre de là ? Pourquoi même appelle-t-on cela une existence ?

En effet, si par existence Spinoza entend ce qui se rapporte à la *durée* – la durée étant définie (II déf. 5) comme « la continuation indéfinie d'exister <*indefinita existendi continuatio*> », de grandeur plus ou moins longue suivant que l'extérieur d'une chose particulière concourt à produire un climat plus ou moins heureux pour qu'elle continue à exister²³⁷ –, pourquoi alors Spinoza garde-t-il ce même mot de *exister* lorsqu'il s'agit de cibler, précisément, comment un objet *est en acte* sans qu'il soit soumis à ces déterminations « extérieures » à l'objet, puisque l'essence « pose nécessairement » la chose et la fait « exister en tant que comprise dans les attributs » ? La définition de l'éternité chez Spinoza prépare cette même problématique (II déf. 8) : « par éternité, écrit Spinoza, j'entends l'existence même en tant qu'on la conçoit suivre nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle. » Rien ne semble plus bizarre à première vue que d'utiliser le mot à définir dans sa définition même. La seule reformulation intelligible pourrait se dire comme « chez Dieu, « être éternel » signifie « jouir de l'existence conçue absolument » ». En revanche, lorsque l'on conçoit l'existence « relativement », eu égard à la puissance de la « cascade » des causes et des effets qui est « en acte *hic et nunc* », ceci équivaut à un basculement du point de vue de la connaissance, qui désormais saisit la déduction des choses *sub specie durationis*, extérieures les unes aux autres, au lieu de les saisir toutes ensembles, *sub specie aeternitatis*, tel que Dieu les conçoit.

« Mais alors, se dira le lecteur, Spinoza n'est-il pas là en train de faire subir ? à l'essence de tout mode le même sort que la cause de soi ? » La remarque n'est pas tout à fait absurde. Car si l'essence existe éternellement, d'après rien d'autre que le fait qu'elle soit concevable, en quoi n'est-elle pas déjà une cause de soi ? Pour deux raisons seules, étroites, mais intransigeantes. D'abord et plus nettement, parce que le mode est encore ici

²³⁷ On verra plus ici dessus bientôt, lors de notre étude de la notion du conatus et de l'Axiome de É IV.

infini ou éternel « en autre chose », en Dieu et ses attributs. Ensuite, parce que l'existence de l'essence d'une chose singulière ne se confond pas avec l'existence de cette même chose singulière.

En tout cas, on voudrait bien en savoir plus sur cette forme d'existence des modes non-existants, et Spinoza le sait bien : aussitôt, il écrit, en II 8 sc., prévoyant notre gêne, difficulté, perplexité, que « si quelqu'un, pour une plus ample explication de cette chose, ressent le besoin d'un exemple, je n'en pourrai à coup sûr donner aucun qui explique adéquatement la chose dont je parle, vu qu'elle est unique <*unicam*> ; et pourtant je vais m'efforcer d'éclairer la chose, autant que possible. »

Il est très rare, dans *l'Éthique*, que Spinoza parle avec sa propre voix. Le plus souvent on semble assister à une narration sans narrateur, une étude mathématique, où l'objectivité se situe au-delà du point où l'observateur s'évanouit dans l'objet de son étude. En tout cas, Spinoza l'éducateur rencontre un problème incontournable, car ce corollaire est « unique » : rien ne peut se comparer à lui, ni est-ce que autre chose peut le mettre-en-scène. Néanmoins Spinoza donne l'exemple d'un cercle à l'intérieur duquel on trace des rectangles. Or, forcément, une fois le cercle posé, les rectangles y « sont », même avant d'être tracés. Voilà, en somme, à quoi doit correspondre l'idée d'un « mode non-existant » : un rectangle qui « existe avant d'exister » uniquement parce que le cadre de son existence est déjà tracé.

On pourrait dire – c'est plutôt « évident » – que les rectangles y sont même avant d'y être tracés « en acte » comme des choses *possibles*. Or Spinoza n'admet point que la catégorie ontologique du « possible » soit une des propriétés de la Nature réellement conçue. Là, au moins, l'apport de II 8 cor. et sc. est très clair. Les essences ne sont pas des virtualités qui gagnent une réalité plus intégrale, comme un surplus venu du dehors, lorsqu'elles passent le seuil du « peut-être exister un jour ». Elles ne sont pas des choses qui « peuvent exister ». Spinoza, on l'a vu plusieurs fois, combat sans cesse la notion du possible comme si c'était le nerf de guerre de son combat pour l'immanentisme. En fait, aucune idée ne pourrait plus nuire à, affaiblir, l'idée que Dieu est immanent à ses effets.

Dieu, comme disait Einstein, ne joue pas aux dés ; ici, de même, il déduit d'un seul coup toutes les idées de tous les modes non-existants, et en les pensant leur réalité est posée éternellement.

Nous trouvons ici l'occasion heureuse de compléter brièvement l'analyse de I 16 faite dans notre première partie, afin aussi de corriger une erreur assez grave qui s'y attache du fait de Matheron, quelle que soit par ailleurs la qualité de ses analyses. Selon Matheron, comme on l'a vu, Dieu « tend »²³⁸ à produire toute chose intelligible, Dieu « doit »²³⁹ produire tout mode qu'il pense. Matheron va jusqu'à dire que « l'essence d'une chose, c'est son devoir-exister, ou la propriété qu'a Dieu de devoir nécessairement la produire »²⁴⁰, car « la chose à quoi elle [l'essence] correspond » n'existe encore qu'à « un état tendanciel »²⁴¹. Ainsi, il faut, suivant l'analyse de Matheron, qu'une essence éternellement vraie *attende* que se soient réunies les circonstances favorables pour qu'elle trouve ce qu'elle prétend avoir en droit : une existence dans un lieu et à un temps précis :

« Ce qui, fondamentalement, donne à un mode fini son droit à être, c'est la puissance d'être que lui confrère sa propre intelligibilité : les causes extérieures ne font que déterminer le lieu, le moment et la durée de son apparition effective ; lorsqu'elles ne lui prêtent pas leur concours, il demeure à l'état de virtualité dans l'Attribut divin dont il découle, mais cette virtualité *est* quelque chose; s'il n'avait pas d'essence, au contraire (c'est-à-dire s'il ne pouvait se concevoir sans contradiction) il ne serait littéralement rien [...] quand le contexte devient incompatible avec sa présence *hic et nunc*, elle retourne à l'état de virtualité, mais sans cesser pour autant de prétendre imperturbablement à l'existence. »²⁴²

Pourtant, comment une essence peut-elle « prétendre » à l'existence, sans être

²³⁸ Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, p. 16.

²³⁹ Matheron, *Études*, « Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza », p. 682

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, p. 228 – 229.

aussitôt creusée par un manque constitutif, et reléguée au rang de choses « possibles », choses qui *peuvent* exister un jour, mais qui pour l'instant ne sont encore que irréelles ?

Nous voyons alors pourquoi Zourabichvili (fidèle à la leçon de Deleuze²⁴³) trouve cette lecture de Matheron peu correcte, c'est-à-dire trop « leibnizienne »²⁴⁴, justement parce que la lecture introduit des « virtualités » au sein de la Nature. En fait, rien ne corrompt plus l'immanentisme spinoziste que de faire de l'essence d'un objet un royaume de « possibles », un régime de choses à l'état encore purement « tendanciel », ou encore, de « virtualités » ou enfin irréalités. Bref, on dirait qu'introduire dans le schéma spinoziste par le biais de l'essence la notion du possible, c'est aussitôt dérober à la Nature spinoziste sa signification la plus intransigeante : la Nature est éternelle et nécessaire. Comme l'explique bien Deleuze, « Spinoza veut dire au contraire que les essences ne sont pas des possibles, mais qu'elles ont une existence pleinement actuelle qui leur revient en vertu de leur cause. Les essences de modes ne peuvent être assimilées à des possibles que dans la mesure où nous les considérons abstraitement, c'est-à-dire où nous les séparons de la cause qui les pose comme des choses réelles ou existantes. »²⁴⁵ Là, on voit très clairement la justesse de la remarque de Deleuze. Considérer que les essences soient des choses « possibles », c'est aussitôt délier les essences de leur rapport nécessaire à leur cause « verticale ». Par contre, ce n'est pas pour rien que Matheron est tombé dans ce piège : car, comme nous sommes en train de le montrer, les propositions qui concernent la production des choses singulières sont parcourues par la marque d'un dédoublement de leur nature. D'où la tentative de rendre intelligible l'écart en termes de « virtualités, » etc.

Néanmoins, même en dehors de la notion de « possible », le tout demeure très flou. Le cœur du problème est qu'il n'est pas facile de comprendre en quoi l'existence de

²⁴³ Cf. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 175 : « De l'essence elle-même, on ne dira pas qu'elle est un possible ; on ne dira pas davantage que le mode non-existant tende, en vertu de son essence, à passer à l'existence. » C'est ce que fait la « différence radicale » entre Spinoza et Leibniz, qui dit le possible réel.

²⁴⁴ Zourabichvili, *Une physique de la pensée*, p. 181.

²⁴⁵ Deleuze, Gilles, *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 176.

l'essence du mode fini n'est pas la même chose que l'existence du mode fini lui-même. Or on parle toujours de l'essence ou de l'existence d'une chose singulière finie. De surcroît, comment ne pas être perplexe face à la démonstration de Spinoza, dans laquelle l'éternité en-acte de l'essence, son « existence » propre, revêt des airs d'attribut ? On voit mal comment une chose singulière finie, une fois arrachée à l'ordre spatio-temporel qui caractérise l'existence et remise sur ce plan de la Nature qui ne connaît que l'*intérieurité*, comment, donc, une telle chose saurait être dite individuelle. Comment, enfin, peut elle éprouver son *extérieur* par essence, et par là toute la réalité d'être une chose finie ?

Deleuze, lors de son étude de la théorie des essences des modes, avoue explicitement la difficulté. Dans une suite de questions bien pesées, il demande en effet : « comment les essences de modes se distinguent-elles, elles qui sont inséparables les une des autres ? Comment sont-elles singulières, alors qu'elles forment un ensemble infini ? Ce qui revient à demander : En quoi consiste la réalité physique des essences en tant que telles ? On sait que ce problème, à la fois de l'individualité et de la réalité, soulève beaucoup de difficultés dans le spinozisme. »²⁴⁶

Suivant Deleuze « il ne semble pas que Spinoza ait eu dès le début une solution claire, ni même une claire position du problème »²⁴⁷. Néanmoins, au moins dès le début, « l'individuation se ferait seulement par l'existence du mode, non par son essence. »²⁴⁸ Alors, « tant qu'un mode n'existe pas, son essence existe seulement comme contenue *dans* l'attribut ; or l'idée de l'essence ne peut pas avoir elle-même une distinction qui ne serait pas dans la nature ; elle ne peut donc pas représenter le mode non-existant comme s'il se distinguait *de* l'attribut et des autres modes. »²⁴⁹ « Mais, » continue Deleuze,

« En tout ceci « se distinguer » s'oppose brutalement à « être contenu ». Étant

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 177.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 176.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 178.

seulement contenues dans l'attribut, les essences de modes ne s'en distinguent pas. *La distinction est donc prise au sens de distinction extrinsèque.* L'argumentation est la suivante. Les essences de modes sont contenues dans l'attribut ; tant qu'un mode n'existe pas, aucune distinction extrinsèque n'est possible entre son essence et l'attribut, ni entre son essence et les autres essences ; donc aucune idée ne peut représenter ou appréhender les essences de modes comme des parties extrinsèques de l'attribut, ni comme des parties extérieures les unes aux autres. Cette thèse peut paraître étrange, puisqu'elle suppose inversement que la distinction extrinsèque ne répugne pas aux modes existants, et même est exigée par eux [...] Remarquons seulement que le mode existant a une durée ; et pour autant qu'il dure, il cesse d'être simplement contenu dans l'attribut, comme son idée cesse d'être simplement comprise dans l'idée de Dieu. »²⁵⁰

Jusque là, tout semble aller de soi. Or Deleuze, en grand philosophe qu'il est, va pousser plus loin, voyant qu'il est tout à fait insuffisant de dérober aux essences leur singularité, car « nous ne pouvons distinguer les choses existantes que dans la mesure où leurs essences sont supposées distinctes »²⁵¹. Il faut combler la lacune avec « un principe intrinsèque d'individuation ». Comment se fait-il, alors que « l'essence du mode est singulière en elle-même, même quand le mode n'existe pas » ? Il déclare trouver la réponse chez Duns Scot : « la différence des êtres [« propre aux essences de modes en tant que telles »] est à la fois intrinsèque et purement quantitative ; car la quantité dont il s'agit ici, c'est la quantité intensive. »²⁵²

On reconnaît ici en Deleuze non plus l'historien, mais le laborantin de la philosophie. Finalement, pour ce Deleuze qui se laisse aller peut-être beaucoup plus loin que Spinoza même,

« Seule une distinction quantitative des êtres se concilie avec l'identité qualitative de l'absolu Mais cette distinction quantitative n'est pas une apparence, c'est une différence interne, une différence d'intensité. Si bien que chaque être fini doit être dit *exprimer l'absolu*, suivant la quantité intensive qui en constitue l'essence, c'est-à-dire suivant son degré de puissance. L'individuation chez Spinoza n'est ni qualitative ni

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 178.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 179.

²⁵² *Ibid.*, p. 179 – 180.

extrinsèque, elle est quantitative-intrinsèque, intensive. En ce sens, il y a bien une distinction des essences de modes, à la fois par rapport aux attributs qui les contiennent et les unes par rapport aux autres. Les essences de modes ne se distinguent pas de manière extrinsèque, étant contenues dans l'attribut ; elles n'en ont pas moins un type de distinction ou de singularité qui leur est propre, dans l'attribut qui les contient.

La quantité intensive est une quantité infinie, le système des essences est une série actuellement infinie. Il s'agit d'un infini « par la cause ». C'est en ce sens que l'attribut contient, c'est-à-dire complice toutes les essences de modes ; il les contient comme la série infinie de degrés qui correspondent à sa quantité intensive. Or on voit bien que cet infini, en un sens, n'est pas divisible : on ne peut pas le diviser en parties extensive ou extrinsèques, sauf par abstraction [...] En vérité, les de modes sont donc inséparables, elles se définissent par leur convenance totale. Mais elles n'en sont pas moins singulières ou particulières, et distinctes les unes des autres par une distinction intrinsèque. Dans leur système concret, toutes les essences sont comprises dans la production de chacune : non seulement les essences de degré inférieur, mais aussi de degré supérieur, puisque la série est actuellement infinie. Pourtant, dans ce système concret, chaque essence est produite comme un degré irréductible, nécessairement appréhendé comme unité singulière. Tel est le système de la « complication » des essences. »²⁵³

Il semble que Deleuze veuille forcer un « pont » entre la Naturante et la Naturée, en s'appuyant en particulier sur l'idée d'une « série actuellement infinie », c'est-à-dire, sur l'idée d'une détermination qui est *et* qualitative (simple, « en acte », infinie) *et* quantitative (composée, formant « une série »). Or ce n'est pas pour rien que Deleuze y est mené, car il semble bien que Spinoza lui-même n'était pas très sûr de la manière de définir une essence d'un mode non-existant. En tout cas, Deleuze dit trouver une détermination ni purement « extrinsèque » ni purement « intrinsèque », mais en quelque sorte suspendue et flottante entre les deux. Du coup, les gains doivent venir des deux côtés : on en vient à concevoir la réalité *individuelle* à travers l'*infinité* de la cause. Une essence singulière serait une « *res physica* », elle n'est pas dépourvue de sa distinction ou exclusion d'autrui – c'est ce « degré » d'intensité de l'attribut auquel la chose correspond, c'est-à-dire, la grandeur de son « expression de l'absolu », qui en indique sa particularité –, mais *en même temps*,

²⁵³ *Ibid.*, p. 180.

étrangement, cette individualisation n'entame pas l'« extrinsèque », car toutes les essences sont incluses dans la production de toutes, et, en tout cas, l'attribut dans lequel elles sont est indivisible

Quoique l'idée de Deleuze soit très séduisante (qui n'aime pas penser que *l'intensité* d'un objet éprouvé indique la *grandeur* de sa réalité ?), Ramond, en rappelant le travail de Bergson, a tout à fait raison d'indiquer à quel point cette notion d'une « grandeur intensif »²⁵⁴ est malaisée.

Examinée de près, cette notion d'intensité apparaît comme « le lieu d'une superposition confuse de la qualité et de la quantité », ou encore, « d'objectif et de subjectif » (par ex., lors de sentir un espèce de « douleur » qu'on se dit de plus en plus « grande »), et se destine à se heurter à toutes sortes d'incohérences, le concept lui-même étant « intrinsèquement contradictoire », car cherchant à faire « le point de contact entre l'inétendu et l'étendu », c'est-à-dire, pour reprendre la distinction spinoziste, un point de contact entre deux attributs dont le concept de l'un exclut le concept de l'autre.

Or Ramond remarque l'étrange volonté de Deleuze d'envelopper la notion de l'essence chez Spinoza d'une espèce de « subjectivité » – autrement dit, la qualification des essences par le biais de l'intensité, sous-entendu que toute *qualification* (« dur », « chaud », etc.) est *subjective* –, alors que « le souci constant de Spinoza est celui d'une complète objectivité ». « Pour nous, » écrit Ramond, « si Spinoza a superposé la qualité et la quantité en superposant l'essence et la puissance²⁵⁵, c'était précisément pour étendre absolument le domaine de l'objectivité, et, par là, faire disparaître celui de la subjectivité : en aucun cas

²⁵⁴ Ramond, *Qualité et Quantité*, « Les « grandeurs intensives » », p. 194 et sq. Voir aussi Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*op. cit.*), Chapitre Premier, et en particulier p. 2 – 3 : « Mais que peut-il y avoir de commun, au point de vue de la grandeur, entre l'extensif et l'intensif, entre l'étendu et l'inétendu ? Si, dans le premier cas, on appelle plus grande quantité celle qui contient l'autre, pourquoi parler encore de quantité et de grandeur alors qu'il n'y a plus de contenant ni de contenu ? Si une quantité peut croître et diminuer, si l'on y aperçoit pour ainsi dire le *moins* au sein du *plus*, n'est-elle par là même divisible, par là même étendue ? Et n'y a-t-il point alors contradiction à parler de quantité inextensive ? »

²⁵⁵ Cf. plus loin, notre étude de la notion du *conatus*, qui éclaire la position de Ramond sur ce point.

par conséquent on ne saurait trouver chez Spinoza une tentative pour dialectiser qualité et quantité, les accorder de quelque façon ou sous quelque notion que ce soit. »²⁵⁶ On se rappellera à quel point Ramond l'effort de « constituer l'objet » se confond avec la philosophie moderne tout entière²⁵⁷.

« Il ne suffit pas, » écrit Ramond, « de proclamer l'univocité spinoziste ; encore faut-il le respecter »²⁵⁸. Deleuze, malheureusement, en cherchant à introduire un élément de « profondeur »²⁵⁹ dans la détermination des « intensités », s'embourbe dans cette tâche qu'il proclame être sienne ; il semble y établir, au contraire, le « trois » au lieu du « deux », « et si l'on veut, » ajoute Ramond, « dialectiser la qualité, que Spinoza exclut des modes, et la quantité, qu'il exclut de Dieu »²⁶⁰.

Disons pour conclure que II 8 cor. et sc. sont nécessaires dans la mesure où Spinoza cherche à vider la notion du « possible » de toute sa portée ontologique – les essences des choses non-existantes ne sont pas des existences possibles, car elles sont pleinement réelles. La difficulté vient cependant de notre volonté de distinguer entre ces essences des choses singulières, si leur être n'occupe plus aucun lieu ni aucun temps, c'est-à-dire, si elles sont finies *en-deçà de* la définition même de ce qui est dit « fini »²⁶¹. C'est-à-dire qu'on n'est pas encore, nous semble-t-il, résolument sorti de la Nature naturante pour entrer dans la Nature naturée.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 200.

²⁵⁷ D'où le sous-titre de son *Spinoza et la Pensée Moderne* : « Constitutions de L'Objectivité ».

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 203.

²⁵⁹ Regardons, par ex., ces lignes de Deleuze jusqu'à la fin de son ouvrage de *l'Expression* (p. 311, nous soulignons) : « Il est certain que l'effet exprime sa cause ; mais plus *profondément*, la cause et l'effet forment une série qui doit exprimer quelque chose ... De même l'idée représente un objet, et d'une certaine manière l'exprime ; mais plus *profondément* l'idée et son objet expriment quelque chose qui leur est commun ... L'exprimé, c'est le sens : plus profond que le rapport de causalité, plus *profond* que le rapport de représentation.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 205.

²⁶¹ I déf. 2 : « Est dite finie en son genre, la chose qui peut être bornée par une autre de même nature. »

SECOND PAS

Du *conatus* à la physique

Il semble, après tout ce que nous venons de voir, que tout cela irait, si seulement nous n'existions pas, puisque l'existence nous est donnée comme une actualité où le registre de l'extérieur – ce dont on constatait jusqu'ici très peu –, est déterminant. On ne peut pas sous-estimer à cet égard l'intérêt de la très fameuse notion du *conatus*. C'est, selon nous, cette notion seule qui peut corriger notre strabisme face à ce qui semblait un dédoublement de la chose au profit de son essence et au détriment de son existence, en portant au maximum l'*immanentisme* de Spinoza, faisant cohabiter l'essence de la chose avec son existence sur un seul plan du réel, et, inversement, en réduisant au minimum l'apport de tout mythe de l'intériorité. En revanche, on verra jusqu'où Spinoza est prêt à laisser poursuivre cette dernière bataille ; et que, à vrai dire, même lorsque le clivage de l'être des choses singulières sera plus ou moins définitivement « réparé », la cicatrice n'en sera pas totalement effacée. D'où, on verra dans la suite, une question presque inavouable : pour quelle raison les choses de degrés de puissance différents *se détruisent-elles les unes les autres* ?

Le destin du *conatus* ressemble au destin de plusieurs concepts philosophiques. Longtemps ignoré, puis tout d'un coup redécouvert, il souffre d'avoir été ramené trop rapidement à une connaissance faite de « oui-dire ». Car on a tous, une fois, entendu parler de cette notion spinoziste. Tous ont entendu que, par lui, Spinoza se dit vraiment nietzschéen, car tout y est « volonté de puissance ». Las d'un rationalisme qui ne transige sur rien, on s'enthousiasme face à un monde de batailles et d'affrontements, un monde athlétique ou presque, que cet univers qui *s'efforce d'être*. Or ce reproche n'est pas à faire uniquement contre ceux qui se sont hâtés de répandre l'apport du concept. Il est si séduisant, qui peut les en blâmer ? Au contraire, Spinoza lui-même a laissé ses héritiers

dans une position telle que la notion du *conatus* semble à tous égards comme le fruit du jardin adamique ; juste à porté de main ... et par lui seul tout le système, toute la « connaissance du bien et du mal ». Quiconque a lu le *Traité Politique* ne peut que remarquer la prédominance de cette notion dans ses premières pages, comme si on avait en lui seul l'abrégé de *l'Éthique*. Bref, toute lecture de III 6 et de ses environs est, pour parler althussérien, une lecture surdéterminée. Il vaut mieux en être averti.

Le mâât de ce bateau en pleine haute-mer spinoziste est la finement ciselée III 6 :

« Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. »²⁶²

Voilà ce qui suffit pour donner « l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Morale de Spinoza »²⁶³. Piège à philosophes ? Peut-être. Nul n'aime tant décortiquer jusqu'à la folie chaque petite phrase d'un tome. Il n'en demeure pas moins que la notion du *conatus* ici mis en scène déclenche un véritable torrent théorique dans la suite de *l'Éthique*.

Voyons d'abord sa démonstration.

« En effet les choses singulières sont des manières par lesquelles s'expriment de manière précise et déterminée les attributs de Dieu (*par le Coroll. Prop. 25 p. 1*), c'est-à-dire (*par la Prop. 34 p. 1*) des choses qui expriment de manière précise et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit ; et nulle chose n'a en soi rien qui puisse la détruire, autrement dit, qui supprime son existence (*par la Prop. 4 de cette p.*) ; mais, au contraire, elle s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence (*par la Prop. Précéd.*), et par suite, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être. CQFD. »²⁶⁴

²⁶² III 6 : <Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perservare conatur>.

²⁶³ Matheron, *Individu et Communauté*, p. 9.

²⁶⁴ III 6 dém. : <Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo, et determinato modo exprimuntur (per Coroll. Prop. 25 p. 1) ; hoc est (per Prop. 34 p. 1), res, quae Dei potentiam, qua Deus est, et agit, certo et determinato modo exprimunt ; neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod ejus existentiam tollat (per Prop. 4 hujus) ; sed contra ei omni, quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur (per Prop. Praeced.), adeoque quantum potest, et in se est, in suo esse perseverare conatur. Q.E.D. >

Jusqu'à un certain point précis, la déduction est la même qu'avant. Nous connaissons la première phrase presque par cœur maintenant : chaque chose singulière est un mode qui exprime « de manière précise et déterminée » <*certo, et determinato modo*> les attributs de Dieu. Ensuite, que nulle chose ne contient <*in se habet*> son contraire, on voyait déjà cela découler de l'idée en II déf. 2, selon laquelle l'essence est ce qui « pose nécessairement » <*necessario ponitur*> la chose. La logique de cette déduction va presque de soi : dans la mesure où une chose singulière est dite exprimer les attributs pléniers de Dieu, elle est « quelque chose de positif ».

Si le bannissement du négatif n'est pas en soi nouveau, une légère accentuation par Spinoza en III 4 et 5 fait ressortir un nouvel élément de ce théorème. Ce n'est plus *seulement* que l'essence ou la définition « pose » <*ponit*> ou « affirme » <*affirmit*> la chose (III 4), ni non plus *seulement* que deux choses contraires ne peuvent être mises dans un seul et même « sujet » (III 5). Ici, l'aperçu vient du côté de « l'existence ». Car Spinoza ne dit pas ici en III 6 dém. que la chose par essence n'a pas « en soi » <*in se*> ce qui la supprime <*tollit*> *tout court* – ce qui fondait l'éternité de l'essence, et ce qui était l'enjeu toujours en III 4 dém. –, mais que la chose n'a pas « en soi » <*in se*> ce qui supprime l'*existence* (de la chose, on imagine).

Regardons bien. En III 4 dém., Spinoza écrit que « la définition d'une chose quelconque affirme <*affirmit*> l'essence de cette chose », et encore, qu'elle « pose <*ponit*> l'essence de la chose ». Mais à la dernière phrase, Spinoza laisse défiler l'image des « causes extérieures » <*causa externas*> hostiles à la « chose elle-même » <*rem ipsam*>. Ici, en III 6 dém., cette première apparition est traitée avec plus de rigueur. Les « causes extérieures », d'ores et déjà acceptées comme ce qui « supprime », ou « nie », ou encore « détruit » potentiellement, sont véritablement intégrées dans la définition même de ce qu'est une essence, en métamorphosant ou presque l'être des choses singulières dans un *effort*, autrement dit, dans un « *faire ce qu'on peut* » pour s'*opposer* <*opponor*> à l'autre qui menace. Spinoza en conclut : la chose « autant qu'elle peut » et « autant qu'il est en

elle » <*quantum in se est*>, se confond avec cet *effort* à persévérer dans son être <*in suo esse perservare*>. Une activité existentielle, par le biais des causes extérieures, supplée finalement à l'effort essentiel.

Le mal qui consiste à sauter d'un seul coup en pleine existence s'améliore (ou s'aggrave quelque peu selon l'avis de l'interprète), par l'usage équivoque en III 6 de deux termes clés : d'abord, du mot « être » <*esse*> ; ensuite, de l'expression « en elle » <*in se*> : « la chose, autant qu'il est *en elle*, persévère dans son *être*. »

Par l'emploi du mot équivoque de « être » (ni existence, ni essence, mais peut-être toutes les deux), il semble que Spinoza veut suggérer que cet *effort* caractérise autant l'être de l'essence que l'autre être de l'essence décrite en II 8 et sq. Pour nous, il n'y a rien là qui pose problème, car en II 8, l'essence peut être rapportée à une actualité « éternelle » mais *non* (pas) *seulement* <*non tantum*>. C'est-à-dire qu'il n'était jamais dit que l'être de la chose singulière, ni même l'être de l'essence, était épuisé. L'usage donc de l'être serait donc conforme au vœu de Spinoza de rattraper sur un seul plan du réel toutes les déterminations possibles.

En revanche, l'équivoque de l'« en soi » nous ramène à l'analyse de la problématique des intensités (grâce au travail de Deleuze), et par là, au problème de la constitution au pluriel de l'attribut en Dieu et à la notion d'un « profondeur » de la chose. Ce deuxième nous semble plus difficile à apprécier : car l'essence comme *effort*, au moment de se mettre en rapport avec son extérieur, risque d'aussitôt s'y échapper par le biais de cette profondeur qu'elle semble prétendre tenir « en elle ».

Ces dernières remarques sont peut-être les plus troublantes, mais nous voulons aller plus loin pour mieux voir l'enjeu global de la notion du *conatus*. D'abord, il faut retracer la trajectoire qui nous a amené jusqu'à ce bouleversement du champ théorique. Rappelons-nous que là où nous avons laissé la question, l'essence d'une chose singulière semblait à tous égards sinon tout entière isolée, ou du moins clairement déliée, de l'existence de cette même chose. C'est, nous semble-t-il, pour combler cette lacune dans la doctrine que Spinoza pousse à faire venir au grand jour une « deuxième » conception de l'essence des

choses, qui se « confonde » plus encore avec l'existence même de la chose – ce qu'il précise en III 7 comme « l'essence actuelle » –, et cela par le biais de deux amendements indispensables à la constitution ontologique des choses singulières : qu'un *dynamisme* y soit intégré ; et, de surcroît, que l'*externalisation* s'y déploie.

Or en III 7 que Spinoza dit que cet :

« Effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose. »²⁶⁵

Le terme clef ici n'est pas tant « essence », mais « essence actuelle »²⁶⁶. Nous l'avons vu, ce mot « actuel » se lit de deux façons. Ou bien l'objet est actuel, car il se trouve *hic et nunc* dans un lieu et temps précis, « ou bien » <vel> il est actuel en tant qu'il est contenu en Dieu et suit de la nécessité de la nature divine²⁶⁷. Et comme il en ressort de l'analyse de II 8 cor., les essences sont éternellement en train de jouir d'une existence actuelle dans le second sens. Donc « non seulement » <non tantum> l'actualité se dit de deux façons, mais l'existence se dit de deux façons également ; chaque fois, pourtant, on constate que c'est le même dédoublement.

Ici, enfin (c'est-à-dire en III 7), l'essence articule son « actualité » dans l'autre sens, c'est-à-dire, dans le sens où l'essence se donne présentement *hic et nunc*. Cela ne doit pas pour autant dire que son degré de réalité est augmenté ! Toute la problématique en II 8 partait à la quête du contraire exact : car les essences, comme elles sont produites par Dieu « verticalement », ne sont pas moins réelles avant de passer « en acte » *hic et nunc*.

²⁶⁵ III 7 : <conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam>.

²⁶⁶ On se demande, toutefois, pourquoi Spinoza appelle « actuelle » <actualis> l'essence d'une chose, tandis qu'il appelle l'essence de Dieu (II 3 sc.) *actuosa*, qu'on traduit par « agissante » (Pautrat), « active » (Appuhn), ou « actualisante » (Alquié). Notre hypothèse est que ce problème du vocabulaire souligne, bon gré mal gré, que Dieu est « dynamique » plus que sont les choses singulières, celles-ci étant plutôt fixées : pourtant, ceci étant dit, on verra que la notion du *conatus* cherche justement à intégrer dans l'ontologie des choses singulières plus du dynamisme.

²⁶⁷ V 29 sc. et *supra*. p. 106.

En revanche, en devenant « actuellement actuelle » les essences paraissent désormais scandées par de nouveaux soucis qui s'expriment dans l'usage de ce seul mot-ci : « effort » <conatus>. Ceci équivaut à dire que la chose se trouve plus ou moins bloquée sur son chemin et qu'elle a une essence actuelle telle qu'elle *s'efforce* de surmonter les obstacles ; que parvenir à la pleine réalisation de sa nature, autrement dit, sa liberté, est (V 42 sc.) « très difficile » <perardua>, car ce qu'elle fait par essence ressemble à un affrontement avec autrui, plus ou moins heureux « autant que » ou « dans la mesure où » <quantum> la chose « est en elle » <in se est>, autrement dit, « selon sa puissance d'être »²⁶⁸.

La démonstration en III 7 ne laisse aucune doute là dessus : cet effort de persévérer dans l'être ne peut pas être distinguer de l'être que la chose force de persévérer. Car, écrit Spinoza :

« Étant donnée l'essence d'une chose quelconque, il en suit nécessairement certaines choses (*par la Prop. 36 p. 1*), et les choses ne peuvent rien d'autre que ce qui suit nécessairement de leur nature déterminée (*par la Prop. 29 p. 1*); et donc la puissance d'une chose quelconque, autrement dit <sive> l'effort par lequel, ou <vel> seule ou <vel> avec d'autres, elle fait ou <vel> s'efforce de faire quelque chose, c'est-à-dire <hoc est> (*par la Prop. 6 de cette p.*) la puissance, autrement dit <sive> l'effort par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien à part <nihil est praeter> l'essence qu'a cette chose, autrement dit <sive> son essence actuelle. CQFD »²⁶⁹

Le lecteur constate une inondation de « autrement dits » <sive>, l'usage abondant de « ou » <vel>, la présence de ce « c'est-à-dire » <hoc est>, et enfin, ce « n'est rien à part » <nihil est praeter> ; tout ceci témoigne à que Spinoza cherche de rattraper dans un ensemble étroitement articulé une grande quantité de termes de son vocabulaire.

²⁶⁸ Telle est la traduction de Matheron au tout début de son *Individu et Communauté*.

²⁶⁹ III 7 dém. : <ex data cujuscunque rei essentia quaedam necessario sequuntur (per Prop. 36 p. 1), nec res aliud possunt, quam id, quod ex determinata earum natura necessario sequitur (per Prop. 29 p. 1); quare cujuscunque rei potentia, sive conatus, quo ipsa vel sola, vel cum aliis quidquam agit, vel agere conatur, hoc est (per Prop. 6 hujus), potentia, sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam, sive actuaalem, essentiam. QED>Nous avons à deux endroits retouchés la traduction de Pautrat, qui en effet comporte deux étranges « lacunes ».

La puissance d'une chose se dit alors comme effort <*potentia, sive conatus*>, seul ou accompagné, de persévérer dans son être. Or aucune chose ne peut autre chose que ce qu'elle est déterminer éternellement à faire. C'est pourquoi la détermination précise de la puissance ou l'effort de la chose à persévérer dans son être n'est autre chose que la détermination précise de l'être même de la chose. En effet, aucun écart ne subsiste entre l'essence de la chose – ce qui pose la chose nécessairement – et la détermination de la puissance ou l'effort de la chose à être telle qu'elle est déterminée d'être. Foncièrement donc, l'essence (éternelle) d'une chose est son effort d'être elle-même, *en dépit de tout ce qui peut la réprimer* ; son être et l'effort d'y persévérer ne se distinguent en rien. Et parce qu'elle ne peut rien d'autre que ce qu'elle peut, tout ce qu'elle fait est justifiée et de son droit naturel, uniquement parce qu'elle l'accomplit. Il reste d'envisager, avec Spinoza, pourquoi la Raison et ses commandements nous font le mieux ou le plus persévérer dans notre être ; mais, en tout cas, une des conséquences fondamentales de l'idée que Dieu nous cause en se causant est cette proposition qui nous dit que *notre puissance d'être dans notre être est la seule être qui nous est donné*. On n'est que ses effets.

Ceci dit, il semble que la chose la plus *puissante* (qui a « le plus » d'être) est celui qui persévère le *plus* ou le *mieux* (suivant la manière qu'on traduit *quatenus* et le comprend) dans son être. D'où, comme on vient de dire, l'appel à la Raison. En effet, on constate que *deux fois* la chose est tenue ontologiquement à se déployer *dynamiquement* en se déployant dans l'*extérieur*.

D'abord, la détermination de sa puissance, ou essence actuelle, c'est bel et bien selon III 6 un *quantum* : forcément, tout *quantum* peut être plus ou moins, il est variable et indéterminé, comme s'il habitait la zone grise de l'Être. Le dynamisme ici intégré se confond avec ce qui semble être une véritable quantification et de l'essence et de la puissance des choses singulières.

De plus, quelle que soit la hauteur du *quantum*, on présuppose qu'il se manifeste comme un *effort*, c'est-à-dire, comme une activité qui se *heurte* à un ou plusieurs *obstacles*, même si l'effort s'accompagne d'autres efforts. En effet, non seulement la chose cherche à

faire ce qu'elle est censée faire « seule » ou « avec d'autres », c'est-à-dire, sans ou avec le concours d'une réalité *extrinsèque*, mais, de surcroît, cette activité trouve sa contrepartie déterminante dans le registre d'une résistance ou d'une opposition qui vient de la part de cet *extérieur*, suivant la démonstration même de III 6. Il semble que la chose « s'essentialise » dans le reflet de cette enveloppe plus ou moins dure sur laquelle elle doit s'imprimer effectivement, et qui peut, à son tour, frustrer l'activité propre de ladite chose

La définition de l'essence en II déf. 2 nous faisait demeurer dans le noir profond à propos de ce sujet. On n'avait aucune conception des effets externalisés des essences, même si on soupçonnait qu'il devrait y en avoir, car (selon I 36) « rien n'existe sans que de sa nature s'ensuive quelque effet ». Pourtant, ce mot « exister » s'est trouvé dédoublé (II 8 et sq.), et le mal qui consistait à concevoir l'agir des essences était, il semblait, évité. La seule effectivité de l'essence était de se confondre avec la détermination en Dieu de la nécessité de la chose singulière d'être cette chose-là.

Ici, en revanche, la calibration du dynamisme de l'essence et le positionnement de celui-ci eu égard à son extérieur nous permettent de mieux délier ce qui était avant, si l'on veut, « intrinsèque » à l'être éternel de la chose singulière, au profit de sa puissance en acte *hic et nunc*, c'est-à-dire, au profit de sa réintégration totale au sein d'un immanentisme radical. Car aucune chose n'est, par essence actuelle, indifférente aux règles des rapports avec son extérieur réel : chacune, selon sa puissance, se manifeste, s'efforce, chacune fait tout ce qu'elle peut, quand elle peut, et cet effectivité externalisant de l'essence se mesure précisément. Bref, par le biais de ce double alignement qui définit une essence actuelle – plus *dynamique* et plus *externalisant* –, on voit que le univers comme un tout détermine la puissance de chacun de ses membres. C'est la logique de l'existence.

Le gain pour la doctrine spinoziste est immense. Penser les essences en termes d'efforts variables et variant permet de déduire ensuite tout un éventail d'activités et de passivités essentielles : à savoir, *la théorie des affects*. Car, une essence actuelle peut réussir plus ou moins à remplir sa puissance d'être elle-même, sans que la toute première de ses affections fasse s'effriter toute la structure de son être.

De là, comme le voit Matheron, vient une très grande part du noyau du spinozisme pratique, car chaque chose, dans la mesure où son essence-actuelle « persévère dans son être », peut dès lors, il semble, éprouver des *passages*. Le spinozisme va de là vers tout le tri des affects, tout leur traitement, bref, vers toute la promesse d'être vraiment une philosophie pour l'existence. En effet, la réalité ou perfection d'une chose, attachée très étroitement à son essence actuelle, augmente ou diminue suivant le rapport qu'elle entretient avec son entourage. Or que donne l'existence à la chose qui l'éprouve ? Des *affects*, c'est-à-dire une suite d'*affections* de l'essence, ou encore, une chaîne fluctuante d'*efforts essentiels* qui se heurtent²⁷⁰. C'est pourquoi tout passage à une plus grande perfection, c'est-à-dire, à une plus grande réalité, se traduit pour l'intellect par un affect de Joie ; inversement, tout passage à une moindre perfection ou réalité se traduit par une Tristesse²⁷¹. Ainsi, l'*effort*, situé au plus bas de la physique, se compliquera jusqu'à devenir le point de référence de toute une psychologie humaine.

Ainsi, tout *affect* n'est qu'une *affection* de l'essence-actuelle de la chose ; et du dynamisme des essences peut finalement couler tout le flux du réel. Aucune affection ou modification de l'essence, telle que celle-ci était comprise en II déf. 2 et en II 8 et sq., n'était concevable, car celles-ci n'avaient, il semble, aucun *rapport* avec l'extérieur de la chose. C'est pourquoi nous disons que nous ne nous plaçons véritablement dans la Nature naturée que par le biais du concept du *conatus*. C'est la Nature telle que celle-ci est conditionnée dans toutes ses parties par leurs efforts individuels. Toutes les choses singulières sont singulières en ce qu'elles manifestent toutes singulièrement un effort d'être avec un effort d'être pleinement elles-mêmes. Ce sont leurs effets qui nous renseignent sur

²⁷⁰ Tel est le sens global de la toute première Définition des Affects : « Le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose <*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunq[ue] ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum*>. » L'essence de l'homme se comprend donc comme une chose qui peut être affectée ou modifiée. De même, si on relit la Définition Générale des Affects, on voit que l'affect se dit d'abord et avant tout comme passion de l'âme ; encore, cela présuppose que la nature ou l'essence de l'homme peut pâtir du fait d'autrui.

²⁷¹ Cf. III 11 sc. et Déf. 2 et Déf. 3 des *Définitions des Affects*.

cette réalité. Et c'est Dieu qui l'ordonne, car il n'y fait que se poursuivre une nécessité de sa nature, puisque les essences sont *certainement* déterminées. Ainsi la nouvelle description de l'essence comme « effort » supplée à la constitution des choses singulières un dynamisme physique et une valorisation ontologique de l'extériorité, sans nécessairement dérober à Dieu sa fonction de tout déterminer.

Notre intérêt pour ce concept est du au fait que ceci répare, à la suite de « la divorce en Dieu », le lien qui relie une essence d'une chose à son existence. Néanmoins, il y a bel et bien une tension ; ce qui ne devrait pas nous surprendre, puisque le concept du *conatus* doit surmonter, en quelque sorte par lui seul, un dédoublement ontologique qui remonte jusqu'à l'idée que la Nature elle-aussi se donne de deux façons. Pour conclure donc, signalons quelques irrégularités de la situation du *conatus*.

Nous voulons souligner à quel point, avec Ramond,

« Selon une étonnante réaction conceptuelle, cette seule « précision » de la quantité la cristallise en qualité. La quantité, en effet, se conçoit selon le plus et le moins, et la qualité selon le même et l'autre. Tout rapport indéterminé, par conséquent, est quantitatif, mais tout rapport déterminé est qualitatif : car tout rapport différent du premier (fût-il plus grand ou plus petit) sera un « autre » rapport – de même que, si le nombre en général exprime la quantité, tout nombre déterminé est qualitativement différent de tout autre nombre. La quantité déterminée est donc qualité ; et Spinoza a montré une intuition infaillible lorsque, voulant déterminer les essences des choses singulières de façon strictement quantitative (car seul le quantitatif est intégralement intelligible), sans pour autant s'interdire de distinguer le même de l'autre, il a fait surgir le même et l'autre – la qualité – du plus et du moins – la quantité – en fixant simplement une valeur à ce qui est, par nature, variable. »²⁷²

C'est-à-dire que si le rapport précis qui constitue la nature de l'être est basculé, l'être disparaît ou/et est métamorphosé. Pour cette raison, son essence, étant toute éternelle, semble trop fixe et trop fragile même pour véritablement faire un avec un entourage d'autres individualités ; et, en effet, quoique le *conatus* permette de penser à des *degrés* d'affrontements entre choses, et non plus seulement à la destruction totale des choses une

²⁷² Ramond, *Qualité et Quantité* (op cit.), p. 190 et suite. Voir aussi notre première partie, *l'Intermède*.

fois les moules de leurs essences craqués, il semblerait que la continuité de chose à chose – la détermination universelle des essences par le biais d'une seule quantification intégrale d'une unique Attribut –, soit néanmoins scandée comme en rebords par une discontinuité à l'intérieur des choses elles-mêmes, car ces choses, en devenant plus puissantes ou plus fortes, deviennent autres qu'elles-mêmes.

Or, suivant Ramond, l'emploi en III 6 de l'expression *certo et determinato modo* est le mobile de tout le mal, parce que « idéalement équilibrée lorsqu'on la considère en elle-même, cette position de la qualité par une détermination précise de la quantité est cependant un facteur d'instabilité dans son emploi et dans ses conséquences. Il suffira de très peu en effet pour pencher à partir de là, soit vers une conception strictement qualitative, soit au contraire vers une conception strictement quantitatif, en se référant toujours à la même notion de départ (*quantum* ou *ratio*). » C'est-à-dire que « lorsque l'essence est déterminée qualitativement par une précision de la quantité, c'est-à-dire par un *quantum* de puissance d'agir, ou par un « rapport » précis de mouvement et de repos, toute variation quantitative lui est interdite : un autre *quantum*, un autre « rapport » constitueraient un autre être ».

Ainsi, le déterminisme absolu de Dieu fait que la chose n'est ce qu'elle est que selon ce qu'elle peut à tel ou tel instant. Et ceci, que la puissance des choses se confond avec l'essence des choses, donne lieu à cette étrange situation où le lien de l'essence à l'existence est forgé au prix de rendre cette même essence plutôt instantané, puisque chaque « externalisation » de celle-ci, chaque manifestation de la puissance de la chose, manifeste et externalise *toute sa réalité*. On passe, d'un instant à un autre, d'une essence à un autre ; à chaque instant on s'approche plus ou moins, *dans la mesure où on est en soi-même*, de ce qu'on est éternellement. Ainsi transparaît sur le plan de la Nature naturée et par le voie du *conatus* cette notion, aussi belle que paradoxale, *d'instant d'éternité*.

D'un côté, c'est-à-dire que la substance toute blanche ensoleille chacun de nous à chaque moment, et qu'à ce prix de ne plus croire que nous sommes ni « plus » ou ni « moins » que le mesure, bien déterminée, de notre puissance actuelle qui est une

manifestation particulière de notre éternité, on pourrait mieux voir ce qui dans le fini est absolument infini. Ceci dit, une autre accentuation de ces mêmes données spinoziste, une de moins plaisante, est tout à fait concevable. Par exemple, les révélations de Ramond concernant les irrégularités effrayantes de « l'ordre commun de la nature » – cette « vision du cauchemar »²⁷³ (quoique, à vrai dire, rien n'est là pour plaire à nos sens esthétique²⁷⁴) ou ce « spinozisme sombre » –, nous font voir que la conception des essences en termes d'efforts ou de puissances ne peut qu'exacerber d'un côté l'instabilité de l'univers : encore, chaque *quantum* de puissance, *qualifié* comme l'essence des choses et en cela strictement *fixé*, n'*existe* que dans la mesure où elle externalise ses effets sur un spectre de rapports variables. Or chacune des fois qu'elle établit un rapport qui fait qu'elle s'externalise de telle ou telle façon, il semble que, logiquement au moins, cela donne lieu à une nouvelle chose, c'est-à-dire, une nouvelle détermination de l'essence actuelle de la chose, car il ne reste aucune détermination de son être « en-dessous » de ou « en réserve » de ce qu'elle fait à tel ou tel instant. La discontinuité de l'identité de la chose vient alors s'attacher au conatus même, et « la mathématisation de l'essence aboutit à une véritable explosion de l'individualité en une infinité de personnalités instantanées et séparées les unes des autres »²⁷⁵.

*En un mot donc, le conatus articule comment in extremis, au sein de nos « puissances » finies et « efforts » individuels, nous retrouvons à chaque pas « plus ou moins » de notre éternité, comme s'il y avait des degrés d'éternité. En revanche, c'est aussi dire que le conatus, qui nous promet une détermination stricte de la singularité d'une chose selon sa puissance de persévérer dans son être, semble faire que, tout paradoxalement, la chose se déborde à chaque instant en se poursuivant soi-même. En effet, peut-être le recours par Spinoza en III 6 vers l'idée d'un *profondeur* (<quantum in se est>) peut ainsi*

²⁷³ *Ibid.*, p. 230.

²⁷⁴ Penser autrement signale, semble-t-il, la réintroduction de notre croyance aux « causes finales » ou « recteurs de la nature ». Cf. l'*Appendice* à la Première Partie de l'*Éthique*.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 229.

être comprise, comme si, face à la stricte détermination d'une essence immanente à ses effets « actuellement actuels », Spinoza reculait à l'idée que quelque détermination de l'être de ladite chose se soustrait du déterminisme universel des rapports qu'elle entretient à un instant donné.

Un dernier mot peut clarifier le lecteur sur notre position. Nous tenons, tout simplement, que le *conatus* est, d'abord, la notion spinoziste qui articule le lien de l'essence à l'existence. Ensuite, que ceci s'articule de façon telle que *la puissance d'être soi-même* se mesure comme une puissance de faire quelque chose sur son extérieur, et qu'à strictement parler on ne peut pas distinguer entre cet effort ou puissance de persévérer dans son être (voire, à l'encontre d'autrui) et son être même. Enfin, que tout ceci est *dynamique* et *variable* (fonctionnant par *degrés*) ne le rend pas moins *strictement déterminé*, puisque chaque action qu'elle exécute fait un avec la nature toute entière que Dieu connaît éternellement. Ceci dit, on vient de voir quels genres de « problèmes » sont posés par là, c'est-à-dire, à ce moment même que la chose singulière s'avère (enfin!) au bord de « retrouver », le temps de son existence, le tout de son essence éternelle, et par là, éventuellement, la possibilité de son salut individuel.

Nous voudrions terminer cette seconde partie de notre travail en examinant quelques questions qui s'attachent à l'existence des modes finis, et en particulier à la physique spinoziste. Par là, nous espérons rattraper ce qui était promis par la définition même des choses singulières comme description de leur constitution ontologique.

Nous savons déjà, suivant l'étude que nous avons faite de I 28, que l'existence est posée dans le Dieu-Effet comme un déroulement dans la durée. Chaque chose existante a pour cause Dieu *en tant que* celui-ci est toujours affecté déjà d'une autre chose existante, et ainsi de suite *à l'infini*. Nous appelons ceci une « causalité horizontale ». Ainsi, nous avons été amené à voir que l'existence d'une chose singulière surgissait du dehors de la chose, et

est nécessairement déterminée eu égard à la concaténation d'une grande chaîne d'autres choses singulières existantes,. Ceci vaut aussi bien pour toute pensée singulière (en II 9) que pour tout corps singulier (en II Lemme 3 après Prop 13). Nous disposons donc d'emblée des premiers éléments d'une physique. Cette physique primitive se trouve complexifiée par une suite d'axiomes, de lemmes, et une définition, dans la Deuxième Partie de l'*Éthique*.

De prime abord, il s'agit là de déduire les lois des compositions des parties extensives de l'Étendue. Ce sont lesdites « lois du choc », les règles précisément déterminées de la composition des rapports de mouvement et de repos, qui sont entamées à la suite de II 13. Elles donnent ce qu'on peut appeler une « petite physique » en abrégé²⁷⁶. C'est probablement pour cette raison que certains ont vu dans le spinozisme une espèce de matérialisme²⁷⁷ ; Spinoza déduit les éléments les plus simples du déterminisme des modes finis existants spécifiquement en étudiant ces *partes extra partes* qui constituent la réalité modale de l'Étendue. Pour Spinoza, pourtant, une pensée n'est pas une chose matérielle, elle n'a qu'une réalité inétendu et mentale, et chaque pensée s'insère dans une chaîne indéfiniment complexe de pensées. Ensuite, on peut, il est vrai, soulager l'asymétrie de la démarche qui insiste ici sur la connaissance des corps en faisant appel à la thèse en II 7 d'un parallélisme d'ordres et connexions de choses (entendu comme « choses corporelles ») et d'idées²⁷⁸, une thèse qui découle plus ou moins immédiatement de l'idée spinoziste de Dieu comme une seule substance constituée par une infinité d'attributs. Spinoza fait autant

²⁷⁶ Ce n'est pas, pourtant, la première des tentatives de Spinoza à cette fin, car déjà il a fait « le résumé », pour ainsi parler, de la physique cartésienne dans son *PPC*, la Deuxième Partie.

²⁷⁷ Voir sur ce point Moreau, P.-F., *Problèmes du Spinozisme*, Paris, Vrin, 2005, p. 63 et sq., « Le Matérialisme ».

²⁷⁸ Nous ne voulons pas entrer dans les détails de cette thèse d'un « parallélisme » des attributs, ce que Ramond (*Dictionnaire*, art. « Parallélisme », p. 146.) appelle « le schéma grandiose d'une infinité de plans parallèles de la réalité, exprimant chacun et tous ensemble une seule et même réalité sans jamais se toucher les uns les autres. » On remarquera, pourtant, la difficulté de son explication : le cancer qui semble caractériser l'autoreproduction sans fin et sans but de l'Étendue se trouve reflétée, selon Gueroult (Spinoza, t.2, *l'Âme*, p. 64 et sq.) dans un registre d'idées, qui se trouve lui aussi reflété dans un registre strictement intra-cognitif où des idées reflètent d'autres idées, etc. ; l'effet semble s'approcher asymptotiquement à une sorte de mise-en-abîme vertigineuse de la Pensée.

en II 15, car « l'idée que constitue l'être formel de l'Esprit est non pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées ». Par là, on rattrape une sorte de « physique de la pensée »²⁷⁹. Cependant, la définition même de ce qui est « fini » est expliquée en I déf. 2 avec l'exemple d'un corps qui contient un autre corps : chaque corps est « fini » parce qu'un autre plus grand peut le contenir ; or la grandeur en tant que telle explique l'Étendue mais pas la Pensée. Bref, on peut soupçonner que la problématique « matérialiste » est bien plus enracinée que l'on veut croire.

On se contentera maintenant d'indiquer quelques enjeux principaux de cette « petite physique ». L'intérêt pour nous est éminent, car nous cherchons considérer ce qu'est la nature des choses singulières selon Spinoza, et spécifiquement, comment il se fait qu'une fois la chose décrite comme ce qui n'existe pas par essence, on pourra éventuellement parler d'un lien de l'essence à l'existence. Or quoique l'existence d'une chose singulière quelconque n'est jamais *totalem*ent compréhensible pour un intellect fini (puisqu'elle est causée « horizontalement » par l'indéfini masse d'autres choses existantes, et puisque toute connaissance d'un mode par le biais d'un autre mode est par définition inadéquate) et en cela la singularité de la chose en tant que chose existante ne concerne qu'*indirectement* notre salut²⁸⁰, néanmoins, Spinoza, en accord avec, d'une part, la thèse globale qui est la sienne que tout est absolument déterminé par Dieu, et, d'autre part, avec son propre procédé génétique qui va du simple au complexe, cherche à établir le déterminisme strict des parties relativement simples de la physique des corps, avant de parvenir à la constitution des corps complexes, jusqu'à voir à quel point on effectivement peut définir l'existence d'une chose.

²⁷⁹ En effet, II 13 établit, dans le sillage du « parallélisme » de II 7, la liaison étroite des deux objets d'étude, car « l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit une manière de l'Étendue précise et existant en acte, et rien d'autre. » On consultera aussi Zourabichvili, *Spinoza : Une Physique de la Pensée*, et en particulier p. 52 et sq., Ch. 2 : « Le Concept de « Rapport de Repos et de Mouvement » et sa Polysémie ».

²⁸⁰ Comme dit bien Spinoza en V 29, « tout ce que l'Esprit comprend sous l'aspect de l'éternité, il le comprend, non de ce qu'il conçoit la présente existence actuelle du Corps, mais de ce qu'il conçoit l'essence du Corps sous l'aspect de l'éternité. »

C'est par ce biais qu'il pourra, sur les bases de la connaissance de l'éternité, bâtir une vraie éthique, car ceci exige qu'on connait les rapports de l'existence pour retrouver cette même éternité « ici-bas ». Car, il faut, selon V 23 sc., « éprouver » son éternité et l'expérimenter ; le plus sur moyen pour faire cela est de « voir » les choses avec les yeux éclairées par les mathématiques démonstratives²⁸¹. Or cette physique est le premier pas dans cette direction, puisqu'elle articule ce qu'on peut savoir de la nature éternelle et déductive de l'existence des corps. L'enjeu théorique principal de cette physique spinoziste donc est de mettre en forme les bases d'une science du monde matériel de telle sorte que celui-ci puisse être dit connu « génétiquement » et non simplement saisi « par épreuve ». Une fois de plus, le thème dominant de l'intelligibilité intégrale du réel gère le système : l'entendement divin – lui qui préconise les « lois de la Nature » – est censé s'ouvrir à nous comme une science strictement déductible ou « rationnelle ». Enfin, la déductibilité des lois de la Nature, cédera place, on imagine, à une mathématisation stricte, de l'ordre du calcul algébrique, suivant lequel toutes les lois de la Nature se retranscrivent en termes purement numériques²⁸².

La toute première chose à « déduire », c'est que « tous les corps sont soit en mouvement, soit au repos »²⁸³. Déduction axiomatique, car c'est évident : le mouvement et le repos caractérisent autant toute partie que le tout de l'Étendue, et ainsi leur notion ne peut que se concevoir adéquatement pour n'importe quelle chose dans l'Étendue, tel le

²⁸¹ Voilà l'apport d'une des plus belles phrase de toute l'*Éthique* (V 23 sc.) : « Et néanmoins nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels. Car l'Esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant, que celles qu'il a en mémoire. En effet les yeux de l'Esprit, par lesquels il voit et observe les choses, ce sont les démonstrations même. <At nihilominus sentimus, experimurque nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes.>

²⁸² Les « écrits scientifiques » de Spinoza (s'il est vrai qu'ils sont de Spinoza) sont très intéressants pour ce qui est la mise en place d'un algèbre de la Nature naturée. Il y est question de l'arc-en-ciel et du calcul des probabilités. On y voit l'éventuel aboutissement de la physique en pratique, qui ici dans l'*Éthique* demeure à l'état purement théorique. Cf. *Cahiers Spinoza 5* (Paris, Éditions Réplique, 1985).

²⁸³ Axiome 1 après I 13.

corps humain²⁸⁴.

Pourtant, le moyen de parvenir à ce savoir reste imprécis, à moins que ce soit par l'appel à « l'expérience vague » qui peut le confirmer (dans un laboratoire, par exemple)²⁸⁵. Comment, en effet, montrerait-on que de l'Étendue conçue absolument doit nécessairement découler le mouvement et le repos et les lois de ses activités ?²⁸⁶ Ou encore, comment montre-t-on que l'existence des corps et les lois de leurs rapports suivent nécessairement de l'essence de Dieu, sinon en éprouvant et en connaissant *a posteriori* le fait qu'il y ait des corps, et une régularité dans leurs rapports ?²⁸⁷ Bref, n'a-t-il pas fallu constater la fixité des lois du mouvement et du repos – par exemple, que le soleil se lève, puis se couche, puis se

²⁸⁴ Cf. II 38 et dém.

²⁸⁵ De même et plus largement, qu'il est « axiomatique » que « l'homme pense » (II ax. 2) nous paraît comme un fait éprouvé, et les Attributs sont moins déduits que constatés.

²⁸⁶ Cf. sur ce point le texte de Matheron, *Études* (op. cit.), « Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus », et en particulier p. 589 *in fine* : « sans mouvement, l'univers physique ne serait qu'un bloc indifférencié, sans repos il serait une pure fluidité sans aucune articulation interne. Et comme cela vaut pour tous les corps sans exception, on peut bien dire que le mouvement et le repos, pris ensemble, équivalent strictement à la propriété qu'a Dieu, considéré sous l'attribut Étendue, de devoir nécessairement produire en lui-même tous les corps concevables [...] mais cela suffit-il ? C'est ici, précisément, que Spinoza a dû hésiter. Car poser cette question revient à se demander comment, exactement, le mouvement et le repos peuvent donner naissance à tous les corps plutôt qu'à un simple chaos. Comment, exactement, leur nature autorise-t-elle le fonctionnement d'une infinité de systèmes finis relativement stables ? Comment, exactement, ces systèmes finis se déterminent-ils mutuellement à apparaître et à disparaître en une série sans commencement ni fin de causes et d'effets ? D'après le principe de l'intelligibilité intégrale du réel, tout cela doit être déductible ; pour que ce le soit, il faut évidemment que le mouvement et le repos se conforment à certaines lois. Mais lesquelles ? Il ne suffit pas de constater expérimentalement ce qu'elles sont en fait : si l'on veut répondre jusqu'au bout à la question de Tschirnhaus [cf. notre note 286] il faut expliquer pour quelles raisons la nature est soumise à ces lois-là plutôt qu'à d'autres. »

²⁸⁷ Spinoza avoue la difficulté dans sa Lettre 83 à Tschirnhaus. Tschirnhaus lui pose tout cru la difficile question que nous venons d'articuler : comment déduire que le mouvement soit inné aux corps ? Il parvient dans un même temps à demander à Spinoza comment par la proposition 16 (« peut-être la plus importante ») on établit la « variété des corps » d'après « l'étendue infinie ». Spinoza à son tour répond que jusque là (sa dernière lettre presque) il lui est « impossible de rien disposer avec ordre sur ce sujet », mais que rien ne se déduit d'un attribut seul. Il nous semble que cette dernière lacune doit être comblée par la bonne idée de Dieu, par laquelle on ne conçoit jamais un attribut seul. Sur ce sujet encore, cf. Matheron, *Études* (op. cit.), « Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus ».

lève, etc. – avant de pouvoir déduire que la fixité soit elle-même « fixé » par Dieu ?²⁸⁸

La présence du mouvement et du repos ici nous fait rattraper l'articulation des « modes infinis », immédiats et médiats, qui se conçoivent d'après l'attribut Étendue : immédiatement, l'Étendue donne « le mouvement et le repos » ; médiatement, il en dérive « la figure de l'univers tout entier qui demeure toujours le même bien qu'il change en une infinité de manières » <*facies totius universi quae eadem manet quamvis infinitis modis variet*>²⁸⁹. C'est cette dernière, la *facies totius universi*, qui est concernée par la « petite physique », car cette *facies* se compose d'une suite de combinaisons de mouvement et de repos ; c'est-à-dire que la compréhensibilité des changements de lieu et de temps qui prolonge la petite physique s'avère fondé sur l'idée que « le mode infini » que le mouvement et le repos composent est changeant.

Néanmoins, le mouvement et le repos, ce couple indissociable, pris *ou bien* comme la conséquence immédiate de Dieu conçu sous un de ses attributs, *ou bien* comme ce qui caractérise l'atteinte d'un certain degré d'activité *hic et nunc* des parties extensives de la Nature, est en tout cas l'élément le plus simple de l'Étendue déjà naturée, puisque les corps se distinguent entre eux avant tout par le mouvement et le repos. Cependant, ils s'accordent toutefois en certaines choses (Lemme 2) : car de même que le mouvement et le repos les

²⁸⁸ Voir Moreau, *Spinoza et le Spinozisme*, dans la collection « Que sais-je ? » (op. cit.), p. 71 : « Ce qui est dit là [au début de l'*Éthique*] est démontré, mais pas à partir de rien. La radicalité du raisonnement spinoziste ne consiste pas à commencer sans présupposés. Au contraire, si on regarde les axiomes et définitions, on se rend compte qu'ils supposent acquise la différence entre le « lecteur philosophe » et celui qui en reste à ses préjugés. Les énoncés des premiers pages n'ont de sens que pour qui a découvert que la nature est régie par des lois, que les choses ont des causes, et que les phénomènes constatés dans le monde sont unis dans ces causes et ces lois. »

²⁸⁹ Voir *L* 64. Il faut aussi noter que dans la *PPC*, à la Proposition 13 de la Deuxième Partie, Spinoza démontre que « la même quantité de mouvement et de repos que Dieu a imprimée une fois à la matière est conservée maintenant encore par son concours », principalement en faisant appel au Corollaire de la Proposition 20 de la Première Partie, que « Dieu est constant au suprême degré dans ses œuvres ». Pour nous, quoique chacun de ses postulats fassent partie d'un ouvrage consacré à l'étude de Descartes, aucun ne déborde la conception spinoziste à proprement parler. On peut dire qu'elle est effectivement déduite de l'idée que la figure de l'univers demeure toujours la même comme un ensemble ; mais, il n'en ressort pas davantage que ce mouvement et repos que Dieu prête aux choses est nécessairement le plus élémentaire des modes de l'Étendue.

individualisent, tous sont en mouvement et en repos, et donc tous conviennent dans cette détermination fondamentale de la physique du monde matériel : c'est le premier pas vers une déduction des « notions communes » <*notiones communes*>²⁹⁰.

Or le *conatus* qui caractérise l'essence-actuelle est en fait un effort pour maintenir « un certain rapport précis » <*certa quadam ratio*> et individuel, établi entre un certain *quantum* de mouvement et un certain *quantum* de repos. Tel est, au fond, l'idée derrière la seule définition de cette petite physique :

« Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appliquent les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement (à la même vitesse ou à des vitesses différentes), de telle sorte 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, autrement dit un Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps. »²⁹¹

L'« Individu » ressort de là comme une chose quasi-isolée sur soi, une union qui exige que « les autres » <*a reliquis*> soient mises au dehors, bref, une sorte d'effet partiel qui prétend à une autonomie au sein du tout²⁹². C'est l'effet Apollon : l'Individu comme *harmonisation* ou *convenance* des parties extensives d'une matière sinon uniforme. Et parce que l'Individu n'est au fond qu'un rapport à maintenir entre plusieurs choses, on

²⁹⁰ Cf. II 37 : « Ce qui est commun à tout (là-dessus, voir plus haut le Lemme 2), et est autant dans la partie que dans le tout, ne constitue l'essence d'aucune chose singulière » ; II 38 : « Les choses qui sont communes à tout, et sont autant dans la partie que dans le tout, ne peuvent se concevoir qu'adéquatement » ; et enfin, le Corollaire à II 38.

²⁹¹ II 13 déf. : <*Cum corpora aliquot ejusdem, aut diversae magnitudinis a reliquis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.*>

²⁹² On remarquera aussi la vision guéroultienne du problème : l'Individu est issu de la « pression des ambiants », l'image principale étant du « pendule composé. » Cf. Gueroult, Spinoza, « l'Âme », p. 166 et sq. Sévérac remarque (cf. Spinoza (op. cit.), p. 129) à quel point cette interprétation de la « pression des ambiants » fait que l'individualité tient tout entier de l'extérieur de la chose individuelle, car « vienne à varier la pression des ambiants, et l'identité de l'individu est transformée : à la limite, un corps individuel devrait se désagréger si cessait la pression des corps extérieurs. »

pourrait dire que tout mode existant est en vérité très, *très* pluriel, « indéfiniment », aussi bien par composition que par cause.

Il ne semble pas qu'il y ait de choses singulières finies non complexes. Il n'y a que de *compositions* qui franchissent le cap et toute affection dans le royaume du ci-dessous est une altération plus ou moins substantielle de celles-ci. C'est pourquoi le statut du *corpus simplicissimum* n'est pas si simple ; il faudrait dire, en effet, que quoique les corps complexes existent et ont des essences, les corps simples demeurent à un état trop pauvre et avoisinent l'inconcevable.²⁹³

C'est-à-dire qu'à l'égard de son existence, chaque chose est composée, hétéroclite, fragile même, bien que son essence soit simple. Or une fois le rapport précis et composé nécessairement mis en scène – déterminé d'une part par l'histoire horizontale de l'univers, et d'autre part par la causalité « verticale » de Dieu qui fait que les essences sont toutes produites –, l'essence de la chose qui s'y greffe, de même que la *puissance* de cette chose se confond avec l'effort nécessaire de faire *durer* la forme de la composition individuelle. Or, si aucune « mauvaise rencontre », comme dit souvent Deleuze²⁹⁴, surgissait du dehors, la chose continuerait à exister indéfiniment²⁹⁵.

Par là encore, et en accord profond avec ce qu'on a déjà vu être tiré de la notion du *conatus*, une « essence » peut se trouver plus ou moins affectée ou affectante, selon que sa puissance se trouve augmentée ou diminuée. Mais rappelons nous que l'action de la pensée explique une puissance aussi grande, sinon plus grande, que celle du corps lui-même. C'est pourquoi le mobile du salut de l'homme c'est la *pars aeterna* de l'Esprit qui correspond à

²⁹³ Matheron, *Individu et Communauté*, p. 35 : « Dans le *corpus simplicissimum*, il ne se passe à peu près rien. Par nature, un tel corps n'a aucune différenciation interne : il se réduit à la monotonie vide du mouvement rectiligne uniforme. Quant aux événements qui lui arrivent de l'extérieur et le font changer de direction, ils le détruisent presque aussitôt. Son âme ne pensera donc rien, ou quasiment rien. Nous aurons là une sorte de psychisme préconscient, aveugle et sourd, un peu analogue peut-être à la *mens momentanea* de Leibniz. »

²⁹⁴ Cf., par exemple, Deleuze, *Spinoza : Philosophie Pratique*, p. 30.

²⁹⁵ Telle une des significations principales de la définition de la durée chez Spinoza. Cf. II déf. 5.

l'essence du corps. L'existence du mode fini est alors tantôt une certaine puissance d'être affecté, une souplesse de l'être des choses singulières tenant à la nature de leurs formes individuelles²⁹⁶, tantôt elle est telle qu'à chaque instant elle remplit au maximum sa puissance d'agir singulier, jusqu'à *connaître* la singularité précise *de l'essence* du mode existant. Maintenant venons-en à la définition des choses singulières (II déf. 7), qui s'avère vraiment compréhensible. Il y est écrit que :

« Par choses singulières, j'entends les choses qui sont finies et ont une existence déterminée. Que si plusieurs Individus concourent à une même action en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les considère tous, en cela, comme une seule chose singulière. »²⁹⁷

Ici, c'est l'unité par l'*effet* ou l'*action* qui importe, puisque Spinoza souligne la description de plusieurs Individus concourant à une seule action. L'existence de la chose singulière est, comme on a vu, une composée, elle est plurielle. On peut donc toujours « considérer » <*considerare*> la pluralité des Individus qui accomplissent un seul acte comme une seule chose singulière : en « isolant » l'effet qu'ils produisent à tel ou tel instant, on en parvient à postuler de nouveau l'existence d'une chose singulière.

Est-elle la chose singulière vraiment singulière par existence ? Non, pas vraiment. Deleuze lui-même l'admet lorsqu'il écrit « qu'il n'y a pas lieu de chercher une essence pour chaque partie extensive »²⁹⁸, ou encore, que « le type de leur correspondance qui n'est nullement terme à terme »²⁹⁹, ou enfin, qu'il y a une « irréductibilité d'un ordre des rapports

²⁹⁶ Les formes peuvent, selon les Lemmes 4, 5, 6, et 7, effectuer une respiration, une reproduction, une excrétion, une alimentation, bref, tout ce qui se rapporte à l'accroissement ou décroissement ; une forme supporte ces petits boursoufflements tant que le « rapport précis » perdure.

²⁹⁷ II déf. 7 : <*Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt, et determinatam habent existentiam. Quod si plura Individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero.*>

²⁹⁸ Deleuze, *Spinoza et le Problème de l'Expression*, p. 189.

²⁹⁹ *Ibid.*

à l'ordre des essences elles-mêmes »³⁰⁰. C'est pourquoi, finalement, le troisième genre de connaissance, la connaissance « intuitive » des choses singulières, est une connaissance des *essences*³⁰¹ des choses singulières et non pas de « choses singulières » tout court.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 193.

³⁰¹ II 40 sc. 2 : « ce genre de connaissance [ladite « science intuitive » <scientia intuitiva>] procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance de l'essence des choses <*hoc cognoscendi genus procedit ab adequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*>. »

FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE:

De la Finitude

Quelques remarques pour conclure s'imposent à propos du statut d'être un Individu. Le rapport qui établit l'existence d'un mode n'a aucune garantie de durer ; par là s'ouvre la question de la « finitude »³⁰² des choses finies. Tel est l'apport de IV ax., selon lequel « il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. <Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior, et fortior non detur alia.> Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante par qui la première peut être détruite. <Sed quacunq̄ue data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui.> »

C'est sur ce dernier point que nous souhaiterions terminer notre étude de la constitution ontologique des choses singulières. On voit en IV ax. que la « destructibilité » des choses singulières est signe de leurs puissances respectives : on en conçoit « une plus puissante », ce qui se dit aussitôt comme « une qui peut détruire l'autre ». Cette chaîne (horizontale) est indéfiniment longue, car l'existence est elle-même indéfiniment composée et complexe, ce qui revient à dire qu'il y a toujours une chose plus puissante et plus destructrice qu'une autre. C'est-à-dire que quoique toute chose tend à « exister indéfiniment » en vertu du fait que son *conatus*, son être même, le fait résister par nature à tout ce qui n'entre pas dans la définition de la chose, toutefois elle est vouée à rencontrer une chose plus puissante qu'elle, car *toutes choses s'efforcent vers cette même réalisation plénière de leur être, puisque, au fond, la Nature même (selon I 16) se veut indéfiniment mutable et modifiable*³⁰³. Toute chose se trouve donc emboîtée dans un milieu existentiel

³⁰² Cf. l'article de Ramond, *Dictionnaire*, art. « Immortalité », qui porte sur l'envers de l'envers, à savoir la voie spinoziste, « nouvelle, technique », vers « l'allongement indéfini de la vie ».

³⁰³ IV 3 : « La force avec laquelle l'homme persévère dans l'exister est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment ». Voir aussi la dém., qui selon Spinoza en IV 4 dém. est « universelle

plus ou moins hostile. Tellement c'est le cas on peut même « mourir » avant de changer en cadavre : il suffit d'une légère dérégulation de cette identité qui résulte du rapport précis du mouvement et du repos. Le cas des amnésiques, qu'on voit en IV 39 sc., révèle que la personne d'avant est déjà morte, quoique « son » corps continue à vivre. Mais comment Spinoza parvient-il à cela ? N'est-il pas en train de nous mener vers une autre impasse ? Car, en fait, la notion qu'être puissant ou fort doit s'entendre comme une capacité à détruire ne va pas de soi. On peut imaginer en effet un univers où toute chose existerait de manière statique, rigide, et figée, incapable d'infléchir son être d'une façon destructrice. Ou encore, si dans la détermination du *conatus* on a vu apparaître la figure des « causes extérieures », il ne va pas encore de soi pourquoi celles-ci sont *a priori* « hostiles ». Or s'il est pourtant vrai que toute *décomposition* d'un « certain rapport précis » donné n'est réellement que le signe d'une nouvelle composition qui franchit le cap – en effet, rien ne se détruit absolument, car le mouvement et le repos durent indéfiniment –, on peut se demander quand même si *tous* les rapports ne pourraient pas coexister. Il faut, en effet, que Spinoza nous fournisse les démonstrations permettant d'expliquer la nécessité de la destruction : pourquoi, en effet, y a-t-il *certaines* choses plutôt que *toute* chose ?³⁰⁴

Spinoza, sur ce point, n'a rien à dire de très articulé, à part la très évasive (et poétique) remarque qu'un sage médite la vie, non la mort. Puisque la chose meurt si elle fait une « mauvaise rencontre », autrement dit, puisque rien dans la chose elle-même ne la nie ni ne la supprime, il semble que la contemplation de la mort soit une contemplation purement « statistique » (comme nous a bien expliqué Ramond), plus ou moins équivalant la contemplation des probabilités extrinsèques ; donc, le sage, celui qui vise l'épanouissement de sa nature, n'apprend rien de soi-même s'il conçoit comment dans une

est peut s'appliquer à toutes les choses singulières, où Spinoza fait appel très à cette notion de l'« indéfini » par son usage d'*in infinitum* : « Cela (IV 3) est évident à partir de l'Axiome de cette p. Étant donné un homme, en effet, il y a quelque chose d'autre, disons A, qui est plus puissant, et étant donné A, il y a ensuite quelque autre chose, disons B, qui est plus puissant que A lui-même, et ce à l'infini <*in infinitum*> ; et partant, la puissance d'un homme est limitée par la puissance d'une autre chose, et la puissance des extérieures la surpasse infiniment. CQFD. »

³⁰⁴ On se rapportera aussi à notre étude de I 16 dans notre premier chapitre.

telle ou telle situation l'existence est déterminée à le chasser de son sein. D'où le peu d'importance que Spinoza lui consacre.

Il faudrait alors lui en prêter. Et la seule réponse possible semble être que la production infinie de modes par Dieu ne peut que s'effectuer dans le temps, *successivement*. Mais, encore, pourquoi la causalité horizontale se déroule-elle comme une chaîne où certaines choses, en causant les autres, se trouvent remplacées par leurs effets ? Une fois de plus, il faut prêter à la doctrine une explication ; et là, encore, la seule réponse sensible semble bien « matérialiste » : c'est parce que tous les *corps* ne peuvent pas coexister ensemble, quoiqu'ils soient tous déduit ensemble par l'entendement divin, que la destruction est nécessaire. Il n'y a pas assez d'espace pour tous, donc certains doivent céder leur place. Spinoza ne le dit pas, mais encore, c'est ce qui semble être le mieux pour lui prêter. Car s'il est bien vrai qu'on peut exister et la voiture peut également exister – telles déterminations entrent dans la puissance de Dieu –, on ne peut pas exister quand la voiture nous tombe dessus. Or là la question se précise. Ce n'est pas que le corps, comme tout corps, parviendrait par là à une métamorphose trop fulgurante pour être conçue, puisque l'entendement divin déduit en tout cas toutes ses métamorphoses ensembles et « d'un seul coup d'œil ». En revanche, l'espace brut ne supporte cette masse indéfinie des corps qu'à la seule condition qu'elle entre en acte successivement : le corps de nous, quand la voiture est dessus, est simplement enlevé de l'ordre, parce que l'espace, toujours rempli, remplace certaines de ses parties par d'autres. Comme écrit Matheron, de façon presque religieuse, « tout le Mal vient de l'Étendue. »³⁰⁵. D'où « la tare originelle »³⁰⁶ de l'Être : le fait que « le monde matériel est un monde conflictuel »³⁰⁷ ; et, enfin, d'où le fait que notre *finitude* est

³⁰⁵ Matheron, *Individu et Communauté*, p. 29. Voir aussi Lasbax, *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza* (op. cit.), p. 289, sur le problème de la « Conversion » des modes de l'Étendue et en particulier sur le problème de la mort.

³⁰⁶ Matheron, *Individu et Communauté.*, p. 30.

³⁰⁷ *Ibid.*

un « drame de la séparation »³⁰⁸ pour le mode existant : un drame de la séparation, au sein du Tout, de ce même Tout. Bien entendu, cette même *Éthique* nous guidera à *vivre conformément aux conseils de la Raison*, jusqu'à qu'on trouve son salut – jusqu'à que la chose singulière conçoit la nécessité de tout, absolument de tout, ressent son éternité, et par là remplit au maximum ce vers quoi elle efforçait, cet épanouissement de sa nature ; et pourtant, entretemps chaque chose se heurte aux vœux de ses frères et sœurs, tel un orphelin entouré d'orphelins, tous solidaires dans une lutte de tous contre tous, ne serait-ce que pour la raison toute bête, qu'il n'y pas assez d'espace pour tout le monde. L'« unification » de la chose singulière – ce qu'on cherche depuis son clivage ontologique en Dieu – s'achète donc à un étrange prix, car la singularité de la chose finie tend à nicher dans l'être une tension entre le tout et la partie. En effet, les choses singulières finies, en s'efforçant vers une pleine floraison de leurs êtres, comme autant de microcosmes de Dieu, en poursuivant leurs natures, risquent de briser la Nature entière. L'étude de la sexualité humaine chez Spinoza met ce paradoxe en relief³⁰⁹ : pour cause, on a la recherche de ce qui est une union affective de deux parties de la Nature, et pour effet, on aboutit à une double-désunion : désunion de la chose singulière en elle-même, car la partie (sexuelle) domine le tout du corps, au détriment d'une puissance d'agir équilibrée à travers le corps entier ; désunion entre les choses, car rien ne génère autant de conflit qu'une passion joyeuse qui dispose deux à convoiter ce que seul un peut posséder. Mais encore, la doctrine promet de remédier à ceci, et cela de façon presque paradoxale : la partie, en ouvrant d'agir en conformité avec les vœux du tout – c'est-à-dire, en obéissant aux commandements de la Raison universelle –, saura aussitôt sa singularité éternelle, et en cela, elle connaîtrait son appartenance immédiate avec le tout où elle figure personnellement. Ainsi, l'essence de la chose aboutira à sa pleine réalisation, l'état où sa puissance ne connaîtra plus d'obstacle, car les obstacles ne seront que des occasions pour elle de comprendre la Nature.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ On lira sur ce sujet, avec énorme profit et plaisir, Pautrat, *Ethica Sexualis* (op. cit.).

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous souhaitons signaler un trait philosophique de l'*Éthique* que notre travail a mis-en-avant : qu'elle progresse par une voie « doublée », que « dédoubler » une problématique c'est sa manière de raisonner, et que, *pourtant* – NB. c'est cette tension-ci qui innerve la problématique cet ouvrage –, toute sa production conceptuelle vise à rendre caduque tout recours à l'équivocité, au moins au plan ontologique. En effet, notre travail s'occupe principalement, voire presque exclusivement, des propos spinozistes « ontologiques » ou « métaphysiques », dont un, tout à fait central, qui nous paraît encore très significatif : le spinozisme, philosophie de « choses singulières » (*l'Éthique*, en effet, vise à expliquer à chacun d'entre nous comment rechercher et maximaliser ses forces individuelles, c'est-à-dire son « vertu ») part d'un principe un et indivisible, nommé tantôt Dieu, tantôt la Nature. Bref, la *tension fondamentale* du réel spinoziste, glosée si souvent par une étude de la distinction « Substance » / « Mode », le spinozisme ne le « résout » pas, car sa production tient précisément au fait que le spinozisme, philosophie de « choses singulières », constitue le réel à partir d'un concept clé : le *Ens causa sui*. Or cette tension s'est cristallisée comme une asymétrie ontologique : l'asymétrie du *Ens causa sui*, une « unité », et du *Ens effectus sui*, une « totalité », de la Nature naturante et de la Nature naturée, du Dieu-Cause et du Dieu-Effet. À défaut de le « résoudre », le spinozisme pousse à terme le concept clé, « cause immanente », qui, jouant souvent sur l'équivoque, permet cependant à une certaine mesure de conceptualiser ce qui serait une « chose singulière » qui n'éclate en rien le fond contre lequel elle se bute dans le processus de sa singularisation et dans lequel elle se voit réabsorbé à chaque instant de sa « vie ». Car, au fond, le problème est celui-ci : est-ce que les choses singulières sont « réellement réelles », sont-elles *aussi* réelles que le Réel qui les englobe ? *Ou bien*, est-ce que les choses singulières sont les lieux occasionnés par ce Dieu qui rend chacune de ses parties éternelles, à prix de les dérober de cette étincelle éclatante qui est *la vie* elle-même ? En fait, les choses, elles affrontent, elles osent, elles se perdent,

c'est une aventure perpétuelle, si bien qu'elles doivent *gagner* « d'en bas » ce statut d'être – être éternel – qui tient à leur union avec le Tout, et qui, sitôt gagné, semble les figer, les appauvrir, les aplatir.

Il y a avait de l'asymétrie même dans la construction de sa pensée toute entière : d'un côté, tout est « simple », dans le sens littéral du mot ; de l'autre, tout est « complexe », encore littéralement. Or Spinoza veut « déduire » le complexe du simple ; les problèmes se multiplient. Au fond, nous pensons tout ceci tient à une seule difficulté très profonde, mais très chère à la pensée de Spinoza: *qu'une chose peut demeurer elle-même, tout en devenant autre qu'elle-même*. Le spinozisme, il est vrai, invite (à la façon de Nietzsche) à construire ces images paradoxales ; celui, par exemple, qui lit la Cinquième Partie ne peut que ressentir des sueurs froides, lorsqu'on lui explique que tout ce qu'il vient d'apprendre, il le savait déjà, et qu'il n'est devenu que ce qu'il a toujours été.

En effet, on a constaté à quel point est étrange la construction des essences, *puis* des existences de ces choses singulières, notamment par le biais de ce dédoublement de la causalité : une causalité *verticale*, qui mène de Dieu plus ou moins directement aux essences des choses singulières, une autre *horizontale*, qui part de Dieu en tant qu'il est déjà une chose singulière avec une existence précise et va vers d'autres choses singulières existantes. Or on se pose la question : si une chose est une chose par essence et puis une chose par existence, au nom de quoi est-elle vraiment une seule chose, une chose *singulièrement une* ? *C'est-à-dire, comment l'essence « passe-t-elle » à l'existence, et inversement, comment la chose jouit-elle de son essence quand elle est existante* ? On divine que poser la question de cette manière ouvre pointe à toute la problématique du salut de l'homme chez Spinoza.

On a pu commencer à répondre à cette question en faisant l'examen du concept du *conatus* ; l'essence actuelle (c'est-à-dire : existante) d'une chose, c'est sa puissance et son effort de se tenir dans l'être : en revanche, rien ne se soustrait de cette détermination précise. Or chaque chose n'est désormais ni plus ni moins de ses actes *hic et nunc*. Cependant, on dirait que ce dernier prix, très élevé, valait peut être d'être payé. Le *conatus*

tend, comme nous avons vu, à surmonter par lui seul le grand obstacle issu du dédoublement en Dieu de Dieu, car le *conatus* articule comment *in extremis*, au sein de nos « puissances » finies et « efforts » individuels, nous retrouvons à chaque pas « plus ou moins » de notre éternité. De même, comme nous le disions déjà, la proposition I 16 s'avère proche à cet égard : car elle aussi cherche à montrer que non seulement l'intellect de Dieu produit tout mode en se produisant, mais de surcroît, que nous pouvons, en faisant travailler notre Raison, comprendre cette production de tout, puisque cette production est elle aussi régentée selon les commandements d'un intellect. Enfin, on pourrait même dire que la proposition I 28 était quelque chose de très généreux aussi : elle nous faisait voir que cette « causalité horizontale », produite lors de passage de la Nature naturante à la Nature naturée, *explique* à sa façon toutes les actions de toutes ses parties constitutives, et que dès lors on ne peut pas parler des existences comme détachées du déterminisme du Dieu (l'étude de la *physique* de Spinoza a corroboré ce trait). En revanche, nous n'estimons pas avoir pu saisir toute l'envergure de II 8 et sq. C'est vrai qu'on a vu que les essences ne sont pas des possibles ; en revanche, on n'a pas su résoudre la question qui consiste à penser leur individualité à l'état d'une actualité qui est la leur, mais qui n'est pas encore « actualisé » dans un lieu ou un temps quelconque.

En aucun cas nous n'avons dissimulé nos consternations ni les difficultés qui poussaient notre lecture en avant. La littérature secondaire sur Spinoza a été très précieuse à cet égard : elle nous a fait assister à plusieurs débats fructueux. Pour retrouver notre remarque conclusive sur le *dédoublement* et de Dieu et de choses singulières, nous dirions également que cet aperçu a été depuis longue date suggéré par Alquié. Ce n'est pas dire qu'il a raison sur tout l'ensemble du système : par exemple, nous ne croyons pas que c'est dû à quelque inavouable sentiment « traditionnel » et « religieux » que Spinoza n'a pas su pousser aussi loin que possible dans la direction « philosophique ».

Au contraire. Partout nous avons constaté que Spinoza cherchait à tout prix de *démontrer* la validité de ses arguments, et il n'a jamais fait appel à la foi pour les soutenir, au moins jamais dans son *Éthique*, qui, à vrai dire, *est* sa philosophie. Et si c'est vrai que

Spinoza, en cherchant à connaître la nature des choses singulières, s'est appuyé sur l'idée éternelle de Dieu, que dire à part qu'on lit Spinoza, le philosophe de l'éternité *par excellence*. Aussitôt lu l'*Éthique*, aussitôt compris que ce Dieu éternel entretient nécessairement avec lui-même et avec toute chose un rapport de *cause à effet*, nous ne voyons qu'abandonnée toute figure traditionnellement religieuse qu'on connaît, puisque ce Dieu n'exige rien de nous et ne souffre d'aucune manque, et puisque, d'autant plus, en le comprenant de la même manière qu'on comprend un principe des mathématiques, et en vivant par cette compréhension dans notre nature singulière, nous nous hissons au niveau de sa nature divine ; voici quelque chose totalement étrangère aux religions traditionnels. C'est vrai que nous avons pu reconstruire plusieurs points de tension ici et là dans cette pensée. Mais nous n'estimons pas que ces points de tension viennent en particulier du fait que Spinoza n'arrive pas à se libérer d'une conception traditionnelle ou judéo-chrétienne de Dieu. Car, en fait, on a sûrement assisté à la liquidation de celle-ci, au profit d'un panthéisme à deux belles faces rarement et difficilement conciliables. De toute façon, nous ne sommes pas arrivés à résoudre toutes nos questions, loin de là. Qu'elles exigent encore de la réflexion, ce n'est pas étonnant ; Spinoza lui-même a mis 14 ans d'écrire ce chef d'œuvre où notre salut est en jeu... Nous concluons donc comme Spinoza, en notant qu'*essayer de comprendre, c'est déjà aller en avant*.

ENGLISH SUMMARY

Our point of departure: that, for Spinoza, God is reality itself, though his is a philosophy of singular things. However, this immediately encounters its contrary: for God is infinite (“absolutely infinite”), so without parts, yet each and every finite or singular thing is, by definition, a part of a whole. Our work unravels how Spinoza articulates this double-position.

This work is divided into two sections. The first is concerned directly with the way Spinoza, at the beginning of the *Ethics*, deduces the nature of singular things from God. We begin by taking into account the notion of “the cause of itself”, that is to say, the very first definition of the *Ethics*, and by doing so, we elucidate the necessary properties of this absolutely infinite nature called God or Nature. Then we pass to what we call an “Intermediary” step: this is where we observe how and in what ways Spinoza has God “double” himself in becoming an effect of himself. To this end, we are particularly attentive to the 16th Proposition of the First Part of the *Ethics*, in our eyes the very fulcrum to which is fastened this pivoting of his system. We furthermore observe here with what strictness God, while producing everything eternally and necessarily, is nevertheless only able to produce that which is intelligible: such is Spinoza’s immanentism. After then taking into consideration the “infinite modes”, we pass further towards the end of the First Part of the *Ethics*, where Spinoza constructs the ways in which God will be said to cause singular things as such; by essence, this will be a vertical action, and by existence, horizontal. This “doubling” of the nature of causality gives rise to our very last consideration in this first section of our work, where we examine closely the famous juxtaposition of Naturing Nature against Natured Nature.

The second section of our work follows directly in the wake of its predecessor. We first examine Spinoza’s understanding of what constitutes the essence of any given singular thing, then the way in which it becomes incumbent upon Spinoza’s concept of “effort”

(“conatus”) to reunite these split and sundered items – essence, existence – as one. This section ends with an examination of how and under what conditions existent singular things can be destroyed.

Our conclusion: Spinoza’s enterprise – posit, *as a consequence of a thoroughgoing naturalism*, that singularity is real – is inherently ambiguous. In fact, it would seem that Spinoza’s absolute rationalism could not altogether avoid this scenario, since the positing of singularity as such is sapped by the utmost rationalist principle – the entirety of the real is intelligible, for it is its own cause and source – that founds the system. This moment of dislocation announces that Spinoza’s drive towards a concrete ethics and Spinoza’s quest to understand the nature of singularity, though it will gradually gain in preeminence throughout the remainder of his *Ethics*, constitutes the system’s second inauguration. That being said, the criteria of singularity ultimately proposed (the *conatus*) tends on its own to remedy this ontological hemorrhaging, as the insistence will thereby be placed on the paradoxical notion that singularity as such is a carrier of infinite. In effect, the reader will see, if he or she should be able to read French, that many of Spinoza’s most fundamental philosophical positions can be understood as an effort to understand the intimacy of God and singular things, that is to say, the “very difficult path” that leads us to understand what infinitude dwells within the finite.

BIBLIOGRAPHIE

Avertissement sur les écrits de Spinoza :

Pour *l'Éthique*, nous utilisons presque partout (les exceptions sont signalées) la quatrième édition de la traduction de Bernard PAUTRAT (basée sur l'édition des *Opera* de Carl GEBHARDT [Heidelberg : Carl Winters, 1925]), parue en 1988 chez Seuil à Paris. Elle est citée comme *É*. Nous abrégeons le tout de ses références ainsi :

le chiffre romain renvoie à la Partie ; le chiffre arabe renvoie à la Proposition ; « def. » veut dire « Définition » ; « ax. », « Axiome » ; « dém. », « Démonstration » ; « sc. », « Scolie » ; « cor. », « Corollaire » ; « lem. », « Lemme » ; « App. », « Appendice ».

Ainsi, ÉI, 25 sc. et cor. veut dire *l'Éthique*, Première Partie, Scolie et Corollaire de la Proposition 25.

Nous abrégeons aussi la référence aux 'autres ouvrages de Spinoza :

TRE veut dire *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Les renvois sont par paragraphe (§), dans la traduction de Charles APPUHN (Paris : Gallimard, 1964), Spinoza : *Œuvres I*.

CT veut dire *Court Traité*. Les renvois sont par Partie et Chapitre, dans la traduction de Charles APPUHN (Paris : Gallimard, 1964), Spinoza : *Œuvres I*.

PPC veut dire *Principes de Philosophie Cartésienne*. Les renvois sont par Partie, Proposition, etc. (comme pour *l'Éthique*), dans la traduction de Charles APPUHN (Paris : Gallimard, 1964), Spinoza : *Œuvres I*.

TTP veut dire *Traité Théologico-Politique*. Les renvois sont par Chapitre, dans la traduction de Charles APPUHN (Paris : Gallimard, 1965), Spinoza : *Œuvres II*.

L veut dire *Lettres*. Les renvois sont par la numéro de la lettre, dans la traduction de Charles APPUHN (Paris : Gallimard, 1966), Spinoza : *Œuvres IV*.

TP veut dire *Traité Politique*. Les renvois sont par Chapitre et Paragraphe (§), dans la nouvelle traduction de Charles RAMOND, avec le texte latin établi par Omero PROIETTI, 5^{eme} (2^{eme} paru) dans la nouvelle collection des *Œuvres* de Spinoza (Paris : P.U.F., 2005).

Nous faisons également référence aux *Cahiers Spinoza 5* (Paris : Éditions Réplique, 1985) pour ce qui concerne les « écrits scientifiques » de Spinoza, c'est-à-dire, *Le Calcul Algébrique de l'Arc en Ciel* et *Le Calcul des Chances*. Aucune référence n'est faite à le sinon très intéressant *Abrégé de Grammaire Hébraïque* (Paris : Vrin, 2006), ni aux *Pensées Métaphysiques* (qui suivent le PPC).

Littérature secondaire

ALQUIE Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris : P.U.F., 1950¹, 1966² (éd. revue) ; nombreuses réimpressions.

–, *Le désir d'éternité*. Paris : P.U.F., 1943, 4^{eme} réimpression en 1993.

–, *Le rationalisme de Spinoza*. Paris : P.U.F., 1981.

–, *Leçons sur Spinoza*. Paris : Le Table Rond, 2003.

BADIOU Alain, « L'ontologie fermée de Spinoza » dans *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris : Seuil, 1998.

–, « Méditation Dix : Spinoza » dans *l'Être et l'événement*. Paris : Seuil, 1998.

BENNETT Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis : Hackett, 1984.

BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : P.U.F., 1888,

9^{eme} éd. critique de 2011 éd. établi par A. Bouaniche sous la direction de F. Worms.

BREHIER Émile, *La philosophie de Plotin*. Paris : Vrin, 1928, 3^{eme} éd. 2008.

BRUNSCHVICG Léon, art. *Spinoza* dans *La Grande Encyclopédie de 1900*.

- , *Spinoza et ses contemporains*. Paris : PUF, 5^{ème} édition de 1971.
- BOVE Laurent, *La stratégie du conatus : Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris : Vrin, 1997.
- CITTON Yves, *L'envers de la Liberté : L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*. Paris : Éditions Amsterdam, 2006.
- Spinoza et les sciences sociales : De la puissance de la multitude à l'économie des affects*. Publié sous la direction de Yves CITTON et Frédéric LORDON. Paris : Éditions Amsterdam, 2010.
- CURLEY Edwin M., *Behind the Geometrical Method*. Princeton : Princeton, 1988.
- , *Spinoza's Metaphysics : An essay in interprétation*. Harvard : Harvard, 1970.
- DAMASIO Antonio, *Looking for Spinoza : Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Traduction française : *Spinoza avait raison : Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, de Jean-Luc FIDEL. Paris : Odile Jacob, 2005.
- DELAHUNTY R.J., *Spinoza : The Arguments of the Philosophers*. London : Routledge, 1985.
- DELBOS Victor, *Le spinozisme*. Cours prononcé à la Sorbonne en 1912. Paris : Vrin, 2005.
- , *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*. Paris : Félix Alcan, 1893.
- DELEUZE Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Minuit, 1968.
- , *Spinoza : Philosophie Pratique*. Paris : Minuit, 1981.
- , « Spinoza et les trois Éthiques », dans *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 1993.
- DELLA ROCCA Michael, *Spinoza*. New York : Routledge, 2008.
- DESCARTES René, *Œuvres philosophiques*, éd. F. ALQUIÉ, en trois volumes. Paris :

Classiques Garnier, réimpression de 1992.

EINSTEIN Albert, « Zu Spinozas Ethik », 1920, extrait de JAMMER Max, *Einstein and Religion : Physics and Theology*. Princeton : Princeton University Press, 1999.

GUEROULT Martial, *Spinoza*, 1 (*Dieu*) et 2 (*de l'Âme*). Paris : Aubier Montaigne, 1968 et 1974.

–, « Le 'Spinoza' de Martial Gueroult » (l'ébauche d'une troisième tome de son *Spinoza*, *op. cit.*), dans le *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. No. 3 : 1977.

JAQUET, Chantal, *Sub specie aeternitatis : Étude des concepts de temps, durée, et éternité chez Spinoza*, avec une préface de Alexandre Matheron.
Paris : Kimé, 1998.

–, *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*.
Paris : PUF, 2004.

HEGEL G.W.F., *Science de la Logique*, Premier tome, Premier livre, *l'Être*, et Premier tome, Deuxième livre, *l'Essence* (1812), trad. de P.J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris : Aubier Montaigne, 1972 et 1976.

HÖLDERLIN Friedrich, « Être et Jugement » dans *Œuvres*. Paris : collection de la Pléiade, Gallimard, 1967, éd. établi par P. JACCOTTET.

KOYRE Alexandre, « Le chien constellation céleste et le chien animal aboyant », dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris : Gallimard, 1981.

LASBAX Émile, *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*. Paris, Félix Alcan, 1919.

LEIBNIZ G. W., *Discours de Métaphysique* suivi de *Monadologie*, éd. établi et traduit par M. Fichant. Paris : Gallimard, 2004.

LORDON Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*. Paris : La fabrique, 2010.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, en cinq volumes. Paris :P.U.F.,

de 1994 à 1998.

MALLARME Stéphane, *Igitur*, éd. B. MARCHAL. Paris : Gallimard, 2003.

MATHERON Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris : Minuit, 1969, 2^{ème} éd. 1987.

–, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris : Aubier Montaigne, 1971.

–, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Paris : ENS, 2011.

MOREAU Pierre-François, *L'expérience et l'éternité*. Paris : PUF, 1994.

–, *Problèmes du Spinozisme*. Paris : Vrin, 2006.

–, *Spinoza et le Spinozisme*. Paris : dans la collection « Que sais-je ? », P.U.F., 3^{ème} éd. 2011.

Lectures de Spinoza. Publié sous la direction de Pierre-François MOREAU et Charles RAMOND. Paris : Ellipses, 2006.

NADLER Steven, *Spinoza : A Life*. Traduction française : *Spinoza*, de Jean François SENÉ. Bayard : Paris, 2003.

NEGRI Antonio, *L'anomalie sauvage : Puissance et pouvoir chez Spinoza*.

Avec des préfaces de Alexandre MATHERON et de Gilles DELEUZE.

Paris : PUF, 1982.

–, *Spinoza subversif : Variations (in)actuelles*. Paris : Kimé, 2002.

–, *Spinoza et nous*. Paris : Galilée, 2010.

NERVAL Gérard de, *Aurélia*. Paris : Lachenal & Ritter, 1985.

PAUTRAT Bernard, *Ethica Sexualis : Spinoza et l'Amour*. Paris : Payot, 2011.

RAMOND Charles, *Descartes : Promesses et Paradoxes*. Paris : Vrin, 2011.

–, *Dictionnaire Spinoza*. Paris : Ellipses, 2007.

–, « La Loi du Nombre (ou la démocratie comme « régime absolu ») », l'Introduction au *Traité Politique*, Paris : P.U.F., 2005.

- , *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris : P.U.F., 1995.
- , « Sens et Projet du *Traité Politique* » dans *Lectures de Spinoza*, éd. MOREAU, P.-F. et RAMOND, Ch. Paris : Ellipses, 2006.
- , *Spinoza et la Pensée Moderne : Constitutions de l'Objectivité*. Paris : Harmattan, 1998.
- , « Spinoza : un bonheur incomparable ? (béatitude et félicité) », dans *Le Bonheur*. Éd. Alexandre SCHNELL. Paris : Vrin, 2006.
- RIMBAUD Arthur, « Lettres dites du voyant » dans *Poésies*. Paris : Gallimard, 1999, éd. établi par L. Forestier.
- ROLLAND Romain, *Émpeocle d'Agrigente, suivi de l'Éclair de Spinoza*. Paris : Sablier, 1931.
- SCHOPENHAUER Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. 2^{ème} éd. (1848), traduit par F.-X. Chenet. Paris : Vrin, 2008.
- SEVERAC Pascal, *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris : Honoré Champion, 2005.
- , *Spinoza : Union et Désunion*. Paris : Vrin, 2011.
- SCRUTON Roger, *Spinoza: A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford, 2002.
- SUHAMY Ariel, *Spinoza Pas à Pas*. Paris : Ellipses, 2011.
- TOSEL André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*. Paris : Aubier Montaigne, 1992.
- VERNIERE Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris : P.U.F., 1954.
- ZAOUI Pierre, *Spinoza : la décision de soi*. Paris : Bayard, 2008.
- ZOURABICHVILI François, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*. Paris : P.U.F., 2002.
- , *Spinoza : Une physique de la pensée*. Paris : P.U.F., 2002.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GENERALE

p. 3 – 4.

PREMIERE PARTIE : DE LA NATURE DE DIEU AUX CHOSES

SINGULIERES

p. 5 – 97.

INTRODUCTION (p. 5 – 16) : DU RAPPORT DE L'INFINIMENT INFINI ET DU FINI. *Pourquoi l'Éthique commence par l'infiniment infini (Dieu). De l'immanentisme spinoziste. Abrégé de la réalité des choses singulières. Que celles-ci sont « en autre chose » et que cet autre est Dieu. Rôle important de la « cause de soi » dans l'ontologie spinoziste. Description de la démarche à suivre.*

PREMIER PAS (p. 17 – 39) : DE LA « CAUSE DE SOI ».

Sur la définition de la « cause de soi ». De la méthode géométrique, et de la raison pour laquelle l'Éthique commence avec cette définition d'un Ens causa sui. Comment la notion de la « cause de soi » fonde l'idée de Dieu. Du monisme intégral chez Spinoza. De « l'esprit » du spinozisme et du déterminisme absolu. Du dédoublement de Dieu.

INTERMEDE (p. 40– 60) : DE LA PROPOSITION 16 ET DES MODES INFINIS.

Derechef, du dédoublement de Dieu, et en particulier, du renversement de la situation théorique du qualitatif et du quantitatif dans le système. Rôle de la Proposition 16 dans le

système. Comment celle-ci scelle le passage de l'Ens causa sui à l'Ens effectus sui. Pourquoi I 16 est controversé. Comment I 16 nous apprend que Dieu ne produit nécessairement tout qu'à condition de produire de l'intelligible. De l'intellect de Dieu. Des modes, et des modes infinis en particulier. À propos du souci néoplatonicien.

SECOND PAS (p. 61 – 91) : DE L'ESSENCE ET L'EXISTENCE DES CHOSES EN ÉI.

Les Propositions 24 et 25. Comment Dieu scinde les essences des existences. Que toute chose finie est par essence dans un rapport intime avec sa cause infinie et verticale. Le Scolie de la Proposition 25. Sur la démonstration de la définition des « choses particulières ». Sur la controverse de l'attribut. Les Proposition 26 et 28. Comment les choses existent. De la causalité horizontale et de l'indéfini. Analyse de la notion de l'infini. De l'impossibilité de comprendre totalement l'existence d'une chose. Ce qui veut dire « Deus quatenus ».

FIN DE LA PREMIERE PARTIE (p. 92 – 97) : DE LA NATURE NATURANTE ET LA NATURE NATUREE.

Analyse du Scolie de la Proposition 29. De l'asymétrie du dédoublement de la Nature. Du salut spinoziste.

DEUXIEME PARTIE : DE L'UNITE DES CHOSES SINGULIERES

p. 98 – 153.

INTRODUCTION (p. 98 – 102) : DU RAPPORT DE L'ESSENCE A L'EXISTENCE.

Ce qui se passe lorsqu'on quitte une Partie de l'Éthique. De ce qu'on a vu dans notre Première Partie. De la causalité verticale et de la causalité horizontale. Comment les essences peuvent-elles retrouver les existences, et vice versa. Description de la démarche à

suivre.

PREMIER PAS (p. 103 – 127) : DE L'ESSENCE

Sur la définition d'une « essence ». De sa positivité. Que ce qu'un individu est par essence n'est que ce qu'il peut comprendre. De la Proposition 8, de son Corollaire et de son Scolie. Que l'existence de l'essence d'une chose ne se confond pas avec l'existence de la chose elle-même. Contre l'idée que les essences sont des choses « possibles ». Sur la notion des « grandeurs intensives » et sur la notion du « profondeur » chez Spinoza.

SECOND PAS (p. 128 – 149) : DU CONATUS A LA PHYSIQUE

Sur le concept du conatus. Du fait qu'il est l'essence actuelle d'une chose. Qu'on ne peut pas distinguer entre notre puissance ou effort pour persévérer dans l'être et l'être dans lequel nous nous persévérons. Du dynamisme introduit par le biais du conatus. Du rapport du quantitatif et du qualitatif, de l'idée des instants d'éternité, et du problème des essences qui sont instantanées. De la « petite physique » dans la Deuxième Partie de l'Éthique. Sur ses enjeux théoriques. Sur le matérialisme de Spinoza. De la définition de l'Individu comme rapport fixe de mouvement et de repos. Des corps simples, et que pour toute chose existante il n'est pas donné une essence. De la définition des choses singulières, et encore de la mutabilité ontologique de celles-ci.

FIN DE LA DEUXIEME PARTIE (p. 150 – 153) : DE LA FINITUDE

Sur l'Axiome de la Quatrième Partie de l'Éthique. Que certains rapports de mouvement et de repos en remplacent d'autres. Sur la raison pour laquelle tout rapport ne peut pas coexister. Que la destructibilité vient du biais de l'Étendue, et en particulier, du problème de l'espace. Que la chose singulière véhicule une tension entre la partie et le tout, et encore, du salut spinoziste.

CONCLUSION GENERALE

p. 154 – 157.

ENGLISH SUMMARY

p. 158 – 159.

BIBLIOGRAPHIE

p. 160 – 165.

TABLE DES MATIERES

p. 166 – 169.