

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

**Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

Conscience et connaissance expérientielle :
le rôle des affects
dans la progression éthique chez Spinoza

Syliane Charles

Thèse soumise à la Faculté des Études Supérieures et Postdoctorales
de l'Université d'Ottawa
pour l'obtention du grade de *Philosophiae Doctor*(Ph.D.).
Sous la direction du Professeur Graeme Hunter

© 2002



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

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

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

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

0-612-67944-6

Canada

À Sébastien.

Conscience et connaissance expérientielle : le rôle des affects dans la progression éthique chez Spinoza

Résumé

La double question à la source de ce travail est la suivante : comment le mécanisme du progrès dans la connaissance se déploie-t-il exactement chez Spinoza, et pourquoi ce processus *cognitif*, relié aux idées qu'on possède, est-il en même temps un processus *éthique*, relié à la joie et au bonheur ? On constate que le champ de l'éthique n'est pas, à proprement parler, celui de la connaissance, mais celui du *progrès* dans la connaissance, qui s'achève par une conscience supérieure de soi, de Dieu et des choses. Nous avons donc cherché à comprendre précisément ce que la notion de « conscience » recouvrait, savoir, une connaissance d'un état de puissance du sujet, une « connaissance expérientielle » ou affective, et quelle place elle avait dans l'économie du système : celle de moteur du progrès quasi automatique de l'âme humaine.

Chez l'homme, c'est la conscience de soi donnée dans les affects qui permet le progrès éthique, sachant qu'à chaque stade de ce progrès correspond simultanément un degré ontologique de puissance, un degré d'activité dans la connaissance, et un degré de joie. Ontologie, théorie de la connaissance et théorie des affects sont si inextricablement mêlés dans l'éthique de Spinoza qu'il est impossible de rendre compte proprement de celle-ci sans utiliser les trois, ce que nous avons tenté de faire par le plan choisi. Un premier chapitre s'attache à comprendre la causalité à l'œuvre dans la nature ; un deuxième présente la théorie spinoziste de l'âme ; un troisième trace les contours d'une ontologie des affects ; et un quatrième enfin unifie ces trois dimensions en montrant comment l'affectivité explique à chaque degré de la progression le passage à un degré supérieur.

Au terme de cette étude, nous pensons pouvoir comprendre avec une ampleur plus grande le sens même de l'éthique en même temps que ses bornes. Ni en deçà du progrès (les animaux), ni au-delà (Dieu) : l'affectivité concerne l'homme, et c'est l'homme aussi qui est concerné par l'éthique. Car ce sont très précisément les affects qui, à chaque étape de l'existence, guident l'âme jusqu'à la réalisation de sa puissance propre, la faisant ainsi progresser vers la béatitude.

SOMMAIRE

Conventions de citation	p. 7
Introduction	p. 10
I. Éléments d'ontologie spinoziste	p. 16
1.1. Dieu cause absolue	p. 18
1.1.1. L'immanence de la causalité divine	p. 18
1.1.2. Liberté et nécessité divines	p. 24
1.2. Dieu cause finie et l'unité causale dans le tout de la nature	p. 30
1.2.1. Le mécanisme des causes finies : une double causalité ?	p. 30
1.2.2. Le parallélisme des attributs	p. 37
- La différence réelle entre les attributs	p. 40
- L'unicité du monde	p. 49
1.3. L'attribut pensée en Dieu	p. 54
1.3.1. L'animisme universel	p. 55
1.3.2. Hypothèse d'une lecture inversée de la causalité	p. 59
II. La connaissance humaine	p. 66
2.1. La relation âme-corps	p. 67
2.1.1. L'homme n'est-il que pensée et étendue ?	p. 70
2.1.2. L'âme idée du corps	p. 75
2.1.3. L'imagination comme puissance de l'âme	p. 81
- Évolution de la pensée de Spinoza	p. 81
- Perception et conception	p. 83
2.2. Énoncé des différents genres de connaissance	p. 88
2.2.1. Les trois ou quatre modes de connaissance dans le <i>Court traité</i>	p. 88

2.2.2. Les quatre modes de perception dans le <i>Traité de la réforme de l'entendement</i>	p. 94
2.2.3. Les trois genres de connaissance dans l' <i>Éthique</i>	p. 99
2.3. Le passage d'un genre à l'autre	p. 102
2.3.1. Du premier au deuxième genre : un passage possible	p. 102
- L'inadéquation et la passivité propres à l'imagination	p. 103
- La rectification de l'erreur imaginative	p. 109
- Les notions communes	p. 111
2.3.2. Du deuxième au troisième genre : un passage nécessaire	p. 114
III. Le statut ontologique des affects	p. 122
3.1. Définition des affects	p. 123
3.2. L'essence appétitive de toute chose	p. 130
3.2.1. L'essence comme puissance ou effort (<i>conatus</i>)	p. 130
- Choses existantes et non existantes	p. 132
- L'unicité de chaque essence	p. 134
- Essence formelle et essence objective	p. 137
- La modification des essences elles-mêmes	p. 141
3.2.2. Conscience de sa puissance essentielle : appétit et désir	p. 143
- Le désir humain	p. 143
- Les affects des animaux	p. 151
- Les affects sont-ils universels ?	p. 159
3.3. La place des affects dans le système de la nature	p. 166
3.3.1. L'interprétation d'Émile Lasbax : les affects dans la Nature naturante	p. 167
3.3.2. Réfutation de Lasbax : les affects ne sont que des modes	p. 171
3.3.3. Hypothèse d'interprétation : les affects comme modes finis «médiats» des modes susceptibles de conscience	p. 174
IV. Les affects et le progrès éthique	p. 179
4.1. La puissance des affects	p. 180
4.1.1. Passivité et activité dans les affects	p. 180

4.1.2. Les affects contre les affects	p. 186
4.1.3. Les affects au cœur de l'évolution	p. 192
- Les affects piliers de l'évolution parallèle de l'âme et du corps	p. 193
- Les affects critères du jugement, le jugement critère de l'action	p. 197
- Les affects moteurs du passage vers la connaissance adéquate : <i>l'amor erga Deum</i>	p. 200
4.2. L'objet de la connaissance adéquate	p. 206
4.2.1. Le deuxième genre de connaissance	p. 206
4.2.2. Le troisième genre de connaissance	p. 211
4.2.3. L'enchaînement du deuxième et du troisième genre	p. 216
4.3. La forme de la connaissance adéquate	p. 221
4.3.1. L'essence objective ou la certitude	p. 221
4.3.2. La connaissance <i>Sub specie aeternitatis</i>	p. 227
4.3.3. L'expérience affective de l'éternité	p. 233
4.4. Les effets de la connaissance adéquate	p. 244
4.4.1. <i>L'amor Dei intellectualis</i>	p. 244
4.4.2. Conclusion : Affect et expérience, le rôle des affects précisé	p. 249
Conclusion	p. 254
Bibliographie	p. 264

CONVENTIONS DE CITATION

Nous suivons les conventions de citation établies par les *Studia Spinozana* que l'on trouve en appendice de chaque numéro.

Édition de référence :

- *Spinoza opera*, publié par Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, en 4 volumes. Nos citons cette édition en désignant le volume par des chiffres romains, les pages par des chiffres arabes en italiques et les lignes par des chiffres arabes normaux.

Traductions utilisées :

- Pour toutes les œuvres à l'exception du *Tractatus theologico-politicus* et du *Tractatus de intellectus emendatione*, nous utilisons la traduction de Charles Appuhn in *Œuvres complètes de Spinoza*, traduction, introduction et notes par Charles Appuhn, Garnier-Flammarion, 1964-1966 (première édition en 1904), 4 vol.

- Pour le *Traité théologico-politique*, nous utilisons la nouvelle édition de référence des *Œuvres* de Spinoza en cours de réalisation sous la direction de Pierre-François Moreau : Spinoza, *Œuvres III. Tractatus theologico-politicus / Traité théologico-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF (Épiméthée), 1999.

- Pour le *Tractatus de Intellectus Emendatione*, nous suivons la numérotation des paragraphes de Bruder et utilisons la traduction suivante : *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, texte, traduction et notes par Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1994.

Abréviations utilisées :

CM : *Appendix, continens cogitata metaphysica*

Cité par partie puis chapitre, et le cas échéant par sous-section.

E : *Ethica more geometrico demonstrata*

1, 2, etc. = Pars I, II, etc.

D1, D2, etc. = Demonstratio I, II, etc.

Praef = Praefatio

P1, P2 etc. = Propositio I, II, etc.

I = Introductio (avant les définitions etc.)

A = Appendix. Pour Pars IV : A1, A2, etc. = Appendix, Caput I, II

L1, L2, etc. = Lemma I, II etc.

AGD = Affectum Generalis Definitio

AD1, AD2, etc. = Affectuum Definitiones I, II, etc.

C1, C2, etc. = Corrolarium I, II, etc.

S1, S2, etc. = Scholium I, II, etc.

Ax1, Ax2, etc. = Axioma I, II, etc.

Def 1, Def2, etc. = Definitio I, II, etc.

Post1, Post2, etc. = Postulatum I, II, etc.

Ex1, Ex2, etc. = Explicatio I, II, etc.

Exemples de citation :

E 4A2 = *Ethica*, Pars IV, Appendix, Caput II

E 2P44C1 = *Ethica*, Pars II, Propositio XLIV, Corrolarium I

Ep : *Epistolæ*

KV : *Korte Verhandeling*

KŠ = Korte Schetz (sommaire)

I = Introductio

1, 2 = Eerste, Tweede Deel (parties)

/1, /2, etc. = caput 1, caput 2, etc.

no 1, 2, etc. = paragraphes 1, 2, etc.

Adn 1, 2, etc. = adnotatio 1, 2, etc. (notes)

A = Appendix (premier appendice)

VMZ = Van de menschelyke Ziel (deuxième appendice)

Exemples de citation :

KV 2/4 no1 = *Korte Verhandeling*, Pars 2, Caput 4, §1

KV AP4D = *Korte Verhandeling*, Appendix Propositio IV, Demonstratio

PPC : *Renati Des Cartes Principorum Philosophiæ*

Cité selon les mêmes conventions que l'Éthique.

TIE : *Tractatus de Intellectus Emendatione*

Numérotation selon Bruder.

Exemple de citation :

TIE 87 = *Tractatus de intellectus emendatione*, § 87

TP : *Tractatus politicus*

Cité par chapitre puis paragraphe.

TTP : *Tractatus theologico-politicus*

Cité par chapitre puis paragraphe.

Exemple de citation :

TTP 16,3 = *Tractatus theologico-politicus*, Caput 16, § 3.

Introduction

Ce travail constitue une analyse des rapports entre la théorie de la connaissance et la théorie des affects chez Spinoza, et vise à souligner la complémentarité parfaite des deux dans l'éthique. On peut voir tout simplement les affects du sage décrits à la fin de l'*Éthique*, et qui sont autant de formes de joie, comme les termes d'un processus quant à lui purement cognitif, au sens où la théorie de la connaissance constituerait le chemin par lequel l'âme humaine s'avancerait à pas lents vers la félicité parfaite. Ou bien, et c'est à cette lecture que nous nous rattachons, on peut voir les affects comme étant ce dont le chemin lui-même est fait, comme les indicateurs de la connaissance, et ce qui de surcroît motive le cheminement de l'âme. Nous croyons que la finalité éthique de l'œuvre de Spinoza est celle d'une entreprise d'élargissement de la conscience humaine. Que nous dit Spinoza, en effet ? Qu'il entreprend de mener «comme par la main»¹ ses lecteurs à une compréhension de ce qu'ils sont et de leur place dans la nature ; ce qui revient à une plus grande conscience de soi.

Ce dont l'âme doit prendre conscience, c'est en premier lieu du fait qu'elle est l'idée d'un corps et une expression de la puissance infinie divine du penser ; elle connaît de ce fait sa nature et sa puissance. Et elle sait aussi qu'elle est soumise au même ordre de

¹ L'expression est tirée du préambule à la deuxième partie de l'*Éthique* où Spinoza explique pourquoi il se consacre dès lors exclusivement au cas de l'être humain : « Je ne traiterai pas de toutes cependant (...),

nécessité que toute chose, ce qui précisément la libère des préjugés anthropocentristes et finalistes. Dès lors, étant consciente d'elle-même, elle est consciente de Dieu et du monde :

Le sage, considéré en cette qualité, ne connaît guère le trouble intérieur, mais ayant, par une certaine nécessité éternelle conscience de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être et possède le vrai contentement².

Le fait que ce soit sur cette idée d'une conscience élargie que s'achève l'*Éthique* nous paraît révélateur de l'importance de cette notion. Mais il ne suffit pas de dire qu'elle est « importante », affirmation vague sur laquelle tout le monde peut s'entendre. Il convient de répondre précisément aux interrogations suivantes : Quel sens exact faut-il lui accorder, et en particulier, en quoi se distingue-t-elle de la connaissance au sens large ? Nous verrons que le terme de conscience renvoie toujours à une idée dont le référent n'est pas seulement un objet, mais un état de *puissance*. Pour le dire autrement, c'est d'une « connaissance expérientielle » qu'on parle ici, c'est d'un affect, et non de la connaissance d'un objet inerte. Le rationalisme de Spinoza n'est pas « froid » et même la logique ou la rigueur de la forme démonstrative qu'il utilise visent toujours, elles aussi, à la vie. Mais alors, en quoi ce système de propositions (dans le cas de l'*Éthique*) ou ces lettres tracées sur du papier peuvent-elles faire notre salut ? Par quelle alchimie ces mots ont-ils le pouvoir de nous procurer la joie suprême, le contentement parfait ?

Si on s'en tient à une lecture purement « cognitive » de la théorie de la connaissance de Spinoza, on risque fort de voir survenir la dimension affective qui se traduit notamment, dans la connaissance parfaite, par la béatitude, comme un

j'expliquerai seulement ce qui peut nous conduire comme par la main à la connaissance de l'Âme humaine et de sa béatitude suprême », E 2Praef ; II, 84, 8 et 10-12.

épiphénomène sans valeur autre que celle d'accompagnatrice agréable d'un salut qui ne serait procuré, lui, que par le *contenu* de la connaissance, ou son objet : Dieu. C'est oublier que connaître parfaitement, et donc connaître Dieu, c'est toujours, chez Spinoza, connaître par l'essence, qui est *puissance*. Et la connaissance qui est l'objet de l'éthique est une connaissance de puissance, donc une forme d'*expérience*, comme nous entendons le montrer. La joie suprême qu'est la béatitude n'est pas alors ce qui accompagne le salut, mais le salut lui-même ; la béatitude est la connaissance elle-même, parce que la connaissance dont il est question dans la sphère du progrès éthique est toujours expérientielle. La forme de la connaissance mérite d'être prise en considération comme partie intégrante du processus éthique et c'est elle qui unifie les dimensions « cognitive » et « affective ».

Chez l'homme, c'est la conscience de soi donnée dans les affects qui permet le progrès éthique et, plus précisément, qui l'explique. Nous nous attacherons tout au long de cette thèse à comprendre ce qui se joue dans le détail de la progression, ce qui fait qu'on peut passer d'un stade à un autre ; sachant que le stade en question correspond simultanément, pour chaque être individuel, à un degré ontologique de puissance, à un degré d'activité dans la connaissance, et à un degré de joie. Ontologie, théorie de la connaissance et théorie des affects sont si inextricablement mêlés dans l'éthique de Spinoza qu'il est impossible de rendre compte proprement de cette dernière sans utiliser les trois. Et c'est à l'oubli trop fréquent de la troisième au détriment des deux premières que nous espérons remédier ici.

² E 5P42S, II, 308, 17-23.

Chacun de ces domaines fera l'objet d'un chapitre, avant le quatrième où sera véritablement opérée la synthèse du tout, et où le rôle des affects dans la connaissance, dans l'ontologie et dans l'éthique sera réévalué. Nous trouverons donc, dans un ordre qui est aussi celui de l'*Éthique*, un premier chapitre consacré à présenter la cadre général de tout discours sur Spinoza, à savoir la substance (« Éléments d'ontologie spinoziste ») ; un deuxième consacré à la connaissance humaine, qui permettra de placer précisément l'homme dans la nature et de comprendre quelle puissance particulière est la sienne ; et un troisième s'attachant au statut ontologique des affects et traçant le lien entre l'ontologie et la théorie de la connaissance grâce à l'étude de l'essence de toute chose. C'est dans le quatrième et dernier chapitre que sera déterminé précisément le rôle des affects à la lumière de la finalité éthique de l'œuvre de Spinoza, et que sera reprise l'analyse détaillée de ce qui permet le progrès lui-même, c'est-à-dire le passage d'un état inférieur à un niveau supérieur pour l'individu. C'est la connaissance qui permet ce progrès, certes, mais la connaissance en tant qu'elle est une expérience affective, en tant qu'elle fait grandir en l'âme une conscience de soi, en tant qu'elle est « affective ». Et ce rôle exact des affects dans le projet éthique de Spinoza nous paraît largement sous-évalué dans la littérature secondaire actuelle.

Nous tenterons de montrer que le dynamisme ontologique de Spinoza n'est compris qu'à moitié si l'on néglige d'en considérer ses effets sur l'homme, doué d'affects et de raison. Car les affects sont à proprement parler les effets de son essence dynamique, et ils ont un rôle causal majeur dans l'évolution de cette essence elle-même. Pour soutenir cette affirmation, encore faut-il pouvoir accepter de considérer que les effets soient réciproquement des causes pour ce qui les a causés, ce que nous tenterons d'établir à la fin

de notre premier chapitre, et dont nous verrons les bénéfices pour expliquer le « parallélisme » des attributs et le caractère quasiment automatique de la progression éthique pour l'âme humaine. C'est pourquoi notre premier chapitre s'intéressera essentiellement à la causalité à l'œuvre dans la nature. Notre deuxième chapitre visera à présenter ce qu'est l'âme, à savoir l'idée d'un corps, et quel est son pouvoir, ce pour quoi nous présenterons les différents types ou genres de connaissance qui, chez Spinoza, correspondent aux degrés de salut. Mais notre question reste toujours, au fond, la même : qu'est-ce qui justifie l'évolution elle-même ; comment se traduit chez l'homme la dynamique *concrète* de la substance ?, ce qui nous fera porter une attention toute particulière, dans la troisième partie de cette étude, à ce qui explique le passage d'un type ou d'un genre de connaissance à l'autre, à ce qui *motive* la progression. Et c'est clairement dans les affects que nous trouverons ce moteur et ce guide interne de la puissance de l'âme. Mais afin de pouvoir tirer de manière ferme cette conclusion dans notre dernier chapitre, nous nous attacherons dans le troisième à comprendre ce que *sont* les affects ; en quelque sorte, à faire une ontologie des affects. C'est la compréhension de leur statut dans la nature, ce qui signifie la mise en rapport de leur concept avec celui de puissance, de substance divine, qui nous permettra d'en examiner, alors, le déploiement affectif complet dans notre dernier chapitre. Chaque étape de la progression éthique sera alors expliquée selon un mécanisme très strict qui est celui mis en branle par les affects.

Au terme de cette investigation, nous croyons pouvoir comprendre avec une ampleur plus grande le sens même de l'éthique en même temps que ses bornes, qui sont des bornes humaines. Pourquoi, en effet, le projet éthique de Spinoza ne concerne-t-il que les hommes ? Et par ailleurs, en quoi consiste précisément la spécificité de l'homme dans la

nature ? Cette spécificité se traduit par un degré précis d'activité, de puissance. Par conséquent, par une capacité affective et expérientielle particulière. C'est à rendre compte de la spécificité de ce pouvoir humain, tout autant que de son rôle dans l'ensemble de la théorie de l'homme chez Spinoza, que nous désirons consacrer les lignes qui suivent, afin de présenter sous une lumière nouvelle la *dynamique* du progrès éthique.

Chapitre premier

Éléments d'ontologie spinoziste

À la source, la puissance. La puissance s'exprime. Elle se manifeste selon une infinité de genres d'être : les attributs. Chaque genre d'être est lui-même la puissance d'être une chose ou une autre, une idée, un corps, ou autre. Chaque chose est un mode fini, une chose finie, une manière d'être de la puissance infinie qui se déploie selon l'infinité des attributs. Nous, humains, sommes les modifications de deux attributs, l'étendue et la pensée. La puissance ontologique qui est la nôtre nous permet de ce fait de connaître l'attribut étendue, c'est-à-dire que nous sommes capables de faire l'expérience de la puissance infinie de se mouvoir et d'être au repos qui est celle de notre corps, et l'attribut pensée, c'est-à-dire que nous sommes capables de faire l'expérience de la puissance infinie de comprendre qui est celle de notre âme. Partout, tout est puissance, et manifestation de la puissance. Tout est un, tout est Dieu : « J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie »³.

Spinoza démontre dans les onze premières propositions de l'*Éthique* qu'il existe une substance, que cette substance est unique, et par ailleurs qu'elle est identique à Dieu : très rapidement, Dieu, substance et cause de soi sont identifiés parfaitement. La puissance divine est bel et bien *causa sui*, puisqu'aucune autre substance n'existe qui aurait pu la

³ E I Def6 ; II, 45, 22-25.

créer : « J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante »⁴. À la différence de Descartes, cependant, l'unicité de la substance fait que ce que la cause de soi produit reste en elle au lieu d'être à proprement parler « créé » : Dieu est le tout, ou tout est en Dieu ; l'ontologie spinoziste est à la fois panthéiste et panenthéiste. À la différence de Descartes, encore, c'est par la nécessité de sa propre nature que Dieu, cause de soi, existe, et la seule liberté qui soit, c'est celle d'agir selon ce déterminisme intrinsèque. Il n'existe donc ni libre arbitre, ni libre vouloir en Dieu.

Ce chapitre se veut une présentation d'ensemble des éléments qui, dans l'ontologie spinoziste, rendent intelligibles l'éthique et la théorie de la connaissance qui y trouvent leur fondement. Nous examinerons tout d'abord les éléments textuels que nous donne Spinoza pour comprendre en quel sens Dieu est cause, puis ceux pour comprendre la notion de liberté, de manière à saisir pourquoi la production nécessaire par soi de Dieu doit se comprendre comme liberté absolue. Passant d'une vision déductive, « descendante », de la causalité divine, à une vision « ascendante » qui partira du point de vue de la chose finie, nous nous attacherons alors à l'autre manière d'envisager la causalité, celle de la nécessité qui lui est intrinsèque et qui part des modifications de Dieu. La résolution d'un apparent problème de double détermination du réel, qui passe par la compréhension du fait que Dieu est réellement la cause à la fois de l'essence et de l'existence des choses, mais de la seconde en tant qu'affecté d'une modification finie, nous fera voir combien, loin que la nécessité divine soit introduite dans le monde par un quelconque dessein divin, on peut même dire que c'est, au contraire, la nécessité de l'enchaînement des causes finies qui

⁴ E I Defl ; II, 45, 5-7.

façonne l'être même de Dieu. Nous verrons ainsi que c'est l'immanence de la causalité divine et le rôle tout à fait particulier des modes infinis immédiats qui permettent de comprendre l'unicité de la substance à travers l'infinité de ses attributs et de ses modifications, et par conséquent, dans l'ordre de nos parties : 1) l'identité en Dieu de la nécessité et de la liberté ; 2) l'unité de l'ordre causal à travers l'infinité des attributs ; et finalement 3) le statut à accorder à l'attribut pensée dans la totalité de la nature.

1.1. Dieu cause absolue

1.1.1. L'immanence de la causalité divine : panthéisme et panenthéisme

Commençons tout d'abord par l'analyse détaillée des explications de la causalité divine dans l'*Éthique*, ce qui suppose une lecture suivie des propositions 1 à 25. Si nous avons choisi ici l'*Éthique* plutôt que le chapitre III de la première partie du *Court Traité*, « Que Dieu est cause de tout », c'est d'une part afin de permettre une vision méthodique de la progression démonstrative de Spinoza dans son ensemble, et d'autre part parce que c'est l'ouvrage dans lequel Spinoza a présenté sa théorie de la manière la plus achevée et complète. Il va de soi cependant que les analyses présentées ici ne se réduisent pas à l'*Éthique* quant à leurs enseignements.

Tandis que la notion de causalité ne fait jamais, par elle seule, l'objet d'une définition, elle est utilisée dès l'ouverture de la première partie de l'*Éthique* pour définir la cause de soi. Que cette définition soit la première, qu'elle vienne avant même celle de substance, doit nous révéler d'emblée le caractère central de la causalité plutôt qu'être

anodin, ce caractère étant central à la fois pour le contenu et pour la forme de la démonstration que constitue l'*Éthique* : c'est la causalité en effet qui gouverne la déduction logique des propositions, et en posant avant toute autre chose la définition de cette « cause de soi », Spinoza, en quelque sorte, fait de sa définition elle-même une cause de soi, dont il va déduire toutes les expressions et toutes les implications, jusqu'à constituer l'ensemble de l'ouvrage⁵.

C'est dans les axiomes que le terme « cause » tout seul apparaît, et la causalité s'y trouve d'emblée reliée à la nécessité : « D'une cause déterminée donnée suit nécessairement un effet, mais au contraire, si aucune cause déterminée n'est donnée, il est impossible qu'un effet s'ensuive »⁶. C'est bien parce que la causalité est une nécessité intrinsèque que nous entendons mener conjointement l'étude des deux termes. Les axiomes 4 et 5 ensuite, servant à démontrer la proposition 3, semblent poser le cadre minimal de compréhension de la causalité. Il en ressort qu'être l'effet d'une cause signifie avoir quelque chose de commun avec elle, et envelopper son concept, c'est-à-dire ne pas pouvoir être conçu adéquatement par soi, et donc – ce qui sera déduit juste après – ne pas être une substance. Il est clair que cette causalité est la causalité de la production *divine* d'effets elle-même ; et c'est ce qui se comprend à partir de la définition du mode (« j'entends par mode les affections d'une substance, autrement dit ce qui est dans une autre chose, par le moyen de laquelle il est aussi conçu »⁷) : la causalité réelle est d'emblée appliquée à Dieu.

⁵ Comme la *causa sui* divine, la définition vraie implique l'existence nécessaire de son objet : car, comme l'écrit Spinoza dans le scolie II de la proposition 8, « si donc l'on disait qu'on a d'une substance une idée claire et distincte, c'est-à-dire vraie, et qu'on doute néanmoins si cette substance existe, en vérité tant vaudrait dire qu'on a une idée vraie et qu'on doute si elle est fautive (ainsi qu'il devient manifeste avec un peu d'attention) », E2P8S ; II, 50, 12-16.

⁶ E 1Ax3 ; II, 46, 24-26 ; nous avons légèrement modifié la traduction d'Appuhn.

⁷ E 1Def5 ; II, 45, 20-21.

En quelques propositions à peine, chacune étant d'une brièveté déroutante, on parvient donc à l'affirmation, dès la démonstration de la proposition 7, que la substance est cause de soi, et ce grâce à l'idée qu'« il ne peut y avoir dans la nature deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut »⁸ (E 1P5), et qu'« une substance ne peut pas être produite par une autre substance »⁹ (E 1P6). Dès lors, la première définition, portant sur la cause de soi, et la troisième, portant sur la substance, sont réunies. Les fondements de tout le système sont posés.

La définition de la substance comme cause de soi, et sa qualification comme nécessairement infinie que l'on trouve à la proposition 8, ne tardent pas à entraîner l'affirmation de l'existence nécessaire de Dieu à la proposition 11 : Dieu devient alors le substrat des deux qualifications de cause de soi et de substance nécessaire. Personne, avant Spinoza, n'était allé aussi loin. Pour les scolastiques, Dieu était cause de tout, en tant que créateur, mais pas de lui-même, il ne se créait pas lui-même, bien que rien ne le cause non plus. Éternel et cause première, il ne pouvait pas être dit cause de soi. Descartes, déjà, avant Spinoza, avait étendu la causalité de Dieu à lui-même, mais avec des conséquences tout à fait différentes, du fait que son Dieu possédait un libre arbitre absolu. Mais en liant la causalité à la nécessité de l'existence et de la production d'effets, comme il l'a fait dès la première définition et dès l'axiome 3, Spinoza a donné à la qualification de Dieu comme *causa sui* une ampleur philosophique considérable et entièrement nouvelle. En attribuant l'auto-causalité à Dieu, ou plutôt, en affirmant l'existence nécessaire d'une substance cause de soi, laquelle ne pouvait *a fortiori* qu'être Dieu, Spinoza a fait entrer la nécessité au sein

⁸ E 1P5 ; II, 48, 4-5.

⁹ E 1P6 ; II, 48, 17.

même de Dieu. Or cette nécessité concerne tout autant l'existence divine, que le fait pour Dieu de produire une infinité de choses en une infinité de manières. C'est pourquoi, à la lumière de cette notion de causalité, on peut voir un cheminement unique dans les vingt-cinq premières propositions de l'*Éthique*, aboutissant à l'affirmation-clé qu'« au sens où Dieu est dit cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses »¹⁰ (E 1P25S). C'est à l'explicitation de cette nécessité unique que visent, nous semble-t-il, toutes les déductions des différents types de causalité qualifiant Dieu, c'est-à-dire les spécifications visant à montrer en quel sens Dieu est cause, que l'on trouve jusqu'à la proposition 25 incluse.

Et de fait, si la cause de soi est la substance, alors, bien évidemment, « nulle substance en dehors de Dieu ne peut être donnée ni conçue »¹¹, et comme le premier corollaire de cette proposition le pose de manière plus tranchée encore, il s'ensuit qu'« il n'y a dans la nature qu'une seule substance et qu'elle est absolument infinie »¹². Il n'y a plus qu'un pas à faire pour énoncer la totalité du « panenthéisme », pas que fait naturellement Spinoza à la proposition 15 : « Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu »¹³. Cette affirmation capitale, et scandaleuse pour ses contemporains comme pour les siècles suivants, est donc préparée, on le voit, par des prémisses qui ne sont que des postulats, et dont l'enchaînement logique donne à la conclusion un caractère de nécessité irrévocable. Si on accepte la première définition, qui est la définition de la cause de soi, on met déjà un pied dans le système et on est contraint de se laisser mener par lui jusqu'à l'identification de Dieu à la nature, cette identification

¹⁰ E 1P25S ; II, 68, 6-8.

¹¹ E 1P14 ; II, 56, 4.

¹² E 1P14C1 ; II, 56, 18-19.

¹³ E 1P25 ; II, 56, 24-25.

étant à la fois celle d'un panthéisme et d'un panenthéisme.

Martial Gueroult¹⁴ distingue conceptuellement le « panenthéisme » comme étant « l'immanence des choses à Dieu », ce que l'on vient de voir dans les propositions 14 et 15, du « panthéisme » signifiant, inversement, l'immanence de Dieu aux choses, qui est affirmée dans la très connue proposition 18 selon laquelle « Dieu est cause immanente mais non transitive de toutes choses »¹⁵. Le panenthéisme est la conception selon laquelle « Dieu ne peut rien produire qu'il ne le produise en lui »¹⁶, conception niant la création tout en poussant l'expressionnisme à son terme, et parachevant ainsi ce que les doctrines de l'émanation, de type néoplatonicien en particulier, n'avaient fait qu'esquisser. Les effets de Dieu sont *en* Dieu, ils en constituent les modes, c'est-à-dire qu'ils sont les *affections* de la substance (E 1Def5), ce qui l'exprime. Or, comme le dit bien Gueroult, le panenthéisme ainsi compris implique nécessairement le panthéisme. Étant cause de soi, Dieu est cause de tout, et il est de surcroît la totalité de ce qui est.

Les propositions 16 à 21 énoncent les conséquences directes du panthéisme :

De la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini¹⁷.

Ici Spinoza reprend, sans la nommer explicitement, la catégorie scolastique d'universalité de la cause. Dieu est cause universelle « puisqu'il produit directement toutes les espèces de choses concevables, sans avoir besoin, pour leur diversité, du secours de quelque cause

¹⁴ Martial Gueroult, *Spinoza. I - Dieu*, Paris, Aubier, 1968.

¹⁵ E 1P18 ; II, 63, 33-34.

¹⁶ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 252.

¹⁷ E 1P16 ; II, 60, 17-19.

particulière »¹⁸ – comme le serait la matière, principe d’individuation chez Aristote tout autant que chez les néoplatoniciens. La nécessité divine suffit à rendre compte de l’infinie diversité du monde. Mais Spinoza donne également *explicitement* des noms à la causalité de son Dieu-Nature¹⁹ : le premier corollaire de cette même proposition 16 dit que Dieu est « cause efficiente de toutes les choses qui peuvent tomber sous un entendement infini »²⁰, le corollaire II que « Dieu est cause par soi et non par accident »²¹, et le corollaire III, que « Dieu est absolument cause première »²². Le second corollaire de la proposition 17 affirme que « Dieu seul est cause libre »²³, ce qui se comprend d’après la définition de la liberté comme détermination à exister et à agir d’après les seules lois de sa nature, c’est-à-dire nécessairement ; et la proposition 18, enfin, que Dieu est « cause immanente mais non transitive de toutes choses »²⁴.

Enfin, les propositions 24 et 25 de la première partie de l’*Éthique* permettent de pousser jusqu’au bout les implications de cette causalité immanente divine pour les choses finies. D’une part, l’essence de ces dernières n’enveloppant pas, par définition, leur existence nécessaire (sans quoi elles seraient causes d’elles-mêmes), la cause de l’existence et de la durée dans l’existence des choses finies ne peut être que Dieu, comme le montre le corollaire de la proposition 24. D’autre part, et c’est là l’objet de la proposition 25, « Dieu

¹⁸ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 254.

¹⁹ On trouve des tableaux des différentes qualifications de la causalité divine, incluant une comparaison avec celles de Heereboord, en anglais chez H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York, Schocken Books, 1969, vol. I, p. 302-308, et en français chez Gueroult, *op. cit.*, p. 244-257.

²⁰ E IP16C1 ; II, 60, 32-33.

²¹ E IP16C2 ; II, 61, 2.

²² E IP16C3 ; II, 61, 4.

²³ E IP17C2 ; II, 61, 22.

²⁴ E IP18 ; II, 63, 33-34, déjà cité.

n'est pas seulement cause efficiente de l'existence, mais aussi de l'essence des choses »²⁵, sans quoi elles seraient par soi, c'est-à-dire qu'elles seraient des substances – or il a été démontré qu'il ne pouvait y avoir qu'une substance dans la nature, et qu'elle était infinie. Toute cette déduction jusqu'à la proposition 25 est donc empreinte d'une même logique de démonstration qui, à partir de la définition de Dieu comme cause de soi et substance unique, permet de comprendre l'affirmation, dans le scolie de cette proposition 25, qu'« au sens où Dieu est dit cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses »²⁶. La causalité est ici unique et, c'est ce qui nous intéresse pour la suite, entièrement substantielle, c'est-à-dire à la fois nécessaire et libre.

1.1.2. Liberté et nécessité divines

La causalité divine ayant été expliquée, il nous faut comprendre désormais pourquoi Dieu seul est libre, et pourquoi cette liberté est absolument identique à la nécessité. La définition de la liberté, ou plutôt, d'une chose libre, puisqu'il ne peut être donné de définition que d'êtres existants particuliers, est l'une des premières de l'*Éthique*, et elle est d'emblée expliquée en rapport avec son opposé, qu'une incise permet de définir comme étant justement une chose « contrainte » plutôt qu'une chose « nécessaire ». Spinoza écrit :

Cette chose est dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir : cette chose est dite nécessaire ou plutôt contrainte qui est déterminée par une autre à exister et à produire quelque effet dans une condition certaine et déterminée²⁷ (E 1Def7).

²⁵ E 1P25 ; II, 67, 27-28.

²⁶ E 1P25 ; II, 68, 6-8, déjà cité.

²⁷ E 1Def7 ; II, 46, 8-12.

Ici, la contrainte est à comprendre comme un certain type de détermination, une détermination qui, d'une part, provient de l'extérieur de soi, et d'autre part, impose une « condition » à la production par l'agent, l'oriente vers une certaine forme plutôt qu'une autre. C'est proprement le statut de tous les modes finis, c'est-à-dire de toutes les choses particulières existantes, que d'être soumis à la nécessité divine : « Il n'est rien donné de contingent dans la nature, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière »²⁸. Dieu précisément, comme l'énonçait peu avant le second corollaire de la proposition 17, est seul cause libre, parce que « Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans subir aucune contrainte »²⁹. On le voit bien, la liberté n'est donc pas l'absence de nécessité, ou de détermination, mais l'absence de détermination *par autre chose que soi*, de sorte que le Dieu qui constitue la totalité de l'être et la cause de soi est logiquement libre, puisqu'il n'existe rien en dehors de lui-même.

Cette liberté implique bien la nécessité, qui constitue l'être même de Dieu : quand Spinoza écrit qu'il est « *déterminé* par soi seul à agir », il ne parle pas d'une détermination par libre décret, au sens d'une volonté qui fixerait des fins et aurait à sa disposition les moyens pour les réaliser :

Bien que, d'une volonté donnée ou d'un entendement donné, suivent une infinité de choses, on ne peut pas dire pour cela que Dieu agit par la liberté de la volonté³⁰.

C'est que, pour Spinoza, en Dieu la volonté est la même chose que l'entendement, comme le rappellent les propositions 48 et 49 de la deuxième partie de l'*Éthique*, ce qui exclut tout

²⁸ E 1P29 ; II, 70, 17-19.

²⁹ E 1P17 ; II, 61, 6-7.

libre arbitre, et tout dessein.

C'est ce point précis de la différence entre liberté et libre arbitre qu'il nous semble essentiel de développer quelque peu. Spinoza est cohérent avec lui-même, une fois posée sa définition de la liberté. Justifiant sa conception dans le chapitre IV de la première partie du *Court Traité*, « De l'action nécessaire de Dieu », il écrit d'ailleurs :

Cela découle encore suivant nous de la définition de la cause libre que nous avons posée ; libre non en ce sens qu'elle peut faire ou ne pas faire quelque chose, mais en ce sens qu'elle ne dépend de rien d'autre, de sorte que tout ce que fait Dieu, il le fait et l'exécute en sa qualité de cause souverainement libre. Si donc il avait fait les choses auparavant, autrement qu'elles ne sont actuellement, il s'ensuit qu'il eût été à un moment imparfait, et cela est faux³¹.

Il apparaît clairement que, pour Spinoza, avoir une conception non nécessitariste de la liberté de Dieu et lui attribuer la prétendue « liberté » de faire les choses autrement qu'elles ne sont, ne revient à rien d'autre qu'à nier la perfection divine. Mais on est en droit de se demander si cette liberté nécessaire n'est pas purement nominale, si elle n'est pas une chimère ; si, en ôtant le choix à la liberté pour sauvegarder la perfection et l'infinité, Spinoza n'ôte pas finalement la liberté tout court. En effet, que peut être la liberté une fois soustraite de sa compréhension la notion de libre-arbitre ? On peut avoir du mal à le concevoir. Car il faut prendre au sens fort la négation spinoziste du libre arbitre : non seulement il n'y pas de « choix » entre plusieurs possibilités, à l'inverse de Descartes par exemple, car on est toujours déterminé à agir de telle ou telle manière (et ce, par soi-même dans le cas de Dieu, ou par autre chose dans le cas des modes finis), mais il n'y a pas même de « possibilités » autres que celles rêvées par notre imagination, c'est-à-dire que le

³⁰ E 1P32C2 ; II, 73, 9-11.

possible n'existe pas, que c'est un pur être de raison, une fiction : la seule chose qui existe vraiment, c'est le réel, et ce réel est Dieu, qui est à la fois tout et cause de tout. Tous les modes singuliers sont donc entièrement déterminés par autre chose qu'eux-mêmes – puisqu'ils sont « dans une autre chose, par le moyen de laquelle [ils sont] aussi conçus »³² (E 1Def5) –, c'est-à-dire qu'ils sont tous contraints, non libres.

Qu'en est-il alors de la négation du libre arbitre au niveau de la substance elle-même ? Quelle liberté reste-t-il que l'on puisse concevoir en dehors de tout libre arbitre, de toute finalité ?³³ Ce qui reste, c'est une liberté conçue comme pur jaillissement, comme principe de production, comme force vive, plutôt qu'une quelconque capacité à se déterminer de manière totalement désordonnée et arbitraire et à créer à chaque fois un monde totalement différent. Chez Spinoza, Dieu est « l'Être absolument infini » (E 1Def6), mais cette infinité est une actualité, et non une potentialité. Lorsqu'il parle de la « puissance » absolue divine, ce n'est donc pas d'une puissance qui, comme chez Aristote, s'opposerait à l'acte, mais bien de la réalité donnée, car dans son système cette puissance est infiniment acte, éternellement réelle, et à ce titre elle ne peut être autre qu'elle n'est. Précisément, cette force infinie et parfaite de produire, qui est la marque de sa perfection, caractérise en propre la substance divine spinoziste : « la puissance de Dieu est son essence même »³⁴, et « tout ce que nous concevons qui est au pouvoir de Dieu, est nécessairement »³⁵. C'est là tout le paradoxe apparent de l'identification de la nécessité et

³¹ KV 1/4 no 8 ; I, 39, 12-16.

³² E 1Def5, déjà cité.

³³ Spinoza développe sa critique des conceptions traditionnelles de la liberté en Dieu dans le fameux scolie de la proposition 17.

³⁴ E 1P34 ; II, 76, 36.

³⁵ E 1P35 ; II, 77, 7.

de la liberté dans la causalité divine, qui s'applique à la substance comme à ses modifications³⁶.

Par la liberté de la causalité en Dieu, qui certes doit être conçue comme une contrainte au niveau de la chose particulière existante, Spinoza affiche donc une vision essentiellement dynamique de l'être, un vitalisme foncier que Sylvain Zac, notamment, a su analyser de manière remarquable³⁷. L'omniprésence du concept de vie à tous les niveaux du système de la nature de Spinoza permet de comprendre que l'effet immédiat de la puissance infinie divine soit la force de l'être de se maintenir dans l'existence, qui correspond au *conatus* pour les êtres finis : on sait que « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »³⁸ chez Spinoza, c'est-à-dire que chaque chose *singulière*, pour autant qu'elle existe, a pour essence de persévérer dans l'existence. Et cette force vitale est celle de Dieu même, qui vise infiniment à se perpétuer dans l'existence, non pas en tant que son existence serait menacée par une quelconque extériorité – et c'est en cela qu'il ne peut pas y avoir d'analogie réelle entre le fini et l'infini –, mais en tant qu'il est la perfection de

³⁶ Jean-Marc Gabaude explique, dans un ouvrage proposant des analyses éclairantes sur ce point, que dans l'affirmation que « tout ce que Dieu veut ou détermine enveloppe une nécessité et une vérité éternelles (TTP VI, Pléiade p. 751), le terme *vouloir* signifie ici *produire nécessairement*. Ce que le Dieu spinozien produit ou détermine, ce sont les modes ; et l'idée des modes enveloppe une nécessité et une vérité éternelles, sans restriction ». Cf. J.-M. Gabaude, *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et Leibniz*, vol. II, *Philosophie compréhensive et nécessité libératrice*, Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse-Le-Mirail, 1970, p. 80. Voir également p. 82-83, « Critique spinoziste de la possibilité », sur la différence entre Spinoza et Leibniz.

³⁷ Citons seulement quelques lignes sur ce point : « L'idée de "vie" joue un rôle de première importance dans la philosophie de Spinoza. On peut centrer tous les thèmes spinozistes autour de la notion de vie : *Dieu est la vie même* ; l'étendue, attribut de Dieu, constitue un dynamisme vivant ; toutes les choses vivent en Dieu et sont animées à des degrés différents ; les êtres vivants ne sont pas des machines et comportent des caractères d'individualité, d'unicité, de spécificité et d'adaptation ; la raison, conscience adéquate de soi-même, des choses et de Dieu, est la "vraie vie de l'esprit" ; l'éternité est une "éternité de vie" et non une "éternité de mort" ; la sagesse est une méditation de la vie et non de la mort ; la société politique, une des conditions indispensables de la vie philosophique, est une "nature vivante" ». Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963, p. 15-16, c'est nous qui soulignons. Cf. en particulier tout le premier chapitre, « Dieu est la vie », p. 17-56.

³⁸ E 3P6 ; II, 146, 7-8. Nous reviendrons de manière plus extensive sur le *conatus* au chapitre III.

la production infinie, et c'est là la seule « téléologie » ou « finalité » de la nature : se produire elle-même indéfiniment. En Dieu, l'essence est la même chose que l'existence ; c'est une même chose pour lui que d'être et d'agir, et tout son être est une production perpétuelle d'être. Mais en vertu du panthéisme spinoziste qui veut que tous les effets de la causalité de Dieu restent en lui-même, ces productions ne sont que les modifications de sa propre substance, à travers l'infinité de ses attributs, et non des créations hors de soi, puisqu'il n'y a rien hors de Dieu : d'où son identification avec la nature³⁹.

Loin d'être une chimère, la liberté qui, en Dieu, est sa détermination par lui-même, est donc l'action elle-même, la force active, la puissance absolue sans potentialité, ce qui fait que l'être est : autrement dit, l'action en Dieu obéit certes à des lois nécessaires, mais celles-ci ne le contraignent pas, car ce sont celles de sa propre nature. Comme nous l'avons déjà vu, « Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans subir aucune contrainte » (E 1P17). Or, non seulement Dieu agit, mais il est pure action, et c'est là le sens de sa liberté qui n'a rien à voir avec un libre arbitre⁴⁰.

A-t-on désormais à l'esprit tous les éléments pour comprendre l'identification de la liberté et de la nécessité en Dieu chez Spinoza ? Pas encore, non. Certes, on voit bien pourquoi Dieu (et Dieu seul) est libre, mais non pourquoi sa production de lui-même est nécessaire. On n'a encore, en quelque sorte, jusqu'ici, qu'une vision « descendante » de la

³⁹ Cette identification a fait scandale lorsque la formule « *Deus sive natura* » a été publicisée à partir des textes retrouvés après la mort de Spinoza. Notons que l'on ne la retrouve pas exactement sous cette forme dans les œuvres de Spinoza publiées par Gebhardt, où ce n'est pas la conjonction *sive* mais *seu*, un synonyme, qui exprime le « ou ». Voir notamment : « *Infinitem Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus* » : « cet être infini, que nous appelons Dieu, ou la nature » (E 4Pref, II, 206, 21-22), et « *Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est* » : « la raison ou cause qui fait que Dieu, c'est-à-dire la nature, agit, et celle qui fait qu'il existe, est une seule et même raison » (*ibid.*, 24-25).

production de l'être et de la causalité, au sens où la puissance, c'est-à-dire le jaillissement d'être qui constitue la substance divine, crée en elle-même, donc « produit », « une infinité de choses », comme la proposition 16 de la première partie de l'*Éthique* l'affirmait : « De la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini »⁴¹. L'hypothèse que nous voulons développer à travers la suite de ce chapitre sera comme une remontée des modifications finies à la substance infinie divine, pour comprendre à partir de ses expressions, de ses manifestations dans l'ordre des choses singulières, la nécessité qui la constitue. Mais pour cela, il nous faut d'abord comprendre comment Dieu peut être dit « cause finie ».

1.2. Dieu cause finie et l'unité causale dans le tout de la nature

1.2.1. Le mécanisme des causes finies : une double causalité ?

« L'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas l'existence »⁴² : l'affirmation de la relation causale des modes finis à la substance par les essences ne permet pas de justifier leur passage à l'existence, car la nécessité de l'essence n'implique pas son actualisation – sans quoi l'existence du mode fini serait elle aussi éternelle et libre.

⁴⁰ C'est d'ailleurs sur cette identification de l'action et de la liberté que Spinoza fonde son éthique de libération des passions pour les modes singuliers que sont les êtres humains, comme nous le verrons par la suite.

⁴¹ E 1P16 ; II, 60, 17-19, déjà cité.

⁴² E 1P24 ; II, 67, 12.

Ce n'est donc pas la puissance infinie de Dieu, prise absolument, qui explique le passage à l'existence d'un être particulier. C'est pourquoi, dans la proposition 28, Spinoza introduit face à la causalité que l'on pourrait dire « verticale » ou « interne » allant de la substance aux modes finis, et que nous avons vue jusqu'ici, une causalité strictement modale que l'on pourrait dire « horizontale » ou « externe », la chaîne infinie des causes finies⁴³. De quoi s'agit-il exactement, et comment les deux types de causalité se combinent-ils ? Plus simplement encore, comment peut-on les penser conjointement sans croire que l'un est immédiatement la négation de l'autre ?

Les modes finis sont pris dans une chaîne infinie de déterminations par d'autres modes finis, et c'est cela qui fait que le monde modal est un tissu de nécessité mécanique et que les choses singulières sont nécessairement contraintes, et non pas libres. Relisons la proposition 28 :

Une chose singulière quelconque, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause qui est elle-même finie et a une existence déterminée ; et à son tour cette cause ne peut non plus exister et être déterminée à exister et à produire cet effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre qui est aussi finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini⁴⁴.

Cette proposition, pour qui vient juste de lire que Dieu est cause de l'essence et de l'existence de toute chose, et qui sait bien que Dieu est infini, peut tout d'abord surprendre.

⁴³ Voir notamment Claude Troisfontaines : « La distinction entre l'ordre des "causes internes" et celui des "causes externes" se retrouve dans l'*Éthique*. Le premier ordre est celui de la production éternelle, non seulement des modes infinis mais aussi des essences finies "à produire". Le second ordre est celui de la production dans le temps des modes finis existant en acte et qui se succèdent à l'infini » (C. Troisfontaines, « Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 84 n° 62, 1986, p. 187-207, note 13 p. 194).

⁴⁴ E 1P28 ; II, 69, 2-9.

Mais Spinoza s'explique dans la longue démonstration de cette proposition 28 :

Tout ce qui est déterminé à exister et à produire quelque effet, est déterminé de la sorte par Dieu (Prop. 26 et Coroll. de la Prop. 24). Mais ce qui est fini et a une existence déterminée n'a pu être produit par la nature d'un attribut de Dieu prise absolument : car tout ce qui suit de la nature d'un attribut de Dieu prise absolument est infini et éternel (Prop. 21)⁴⁵. Cette chose a donc dû suivre de Dieu ou d'un de ses attributs, *en tant qu'on le considère comme affecté d'une certaine modification* ; car, en dehors de la substance et des modes, rien n'est donné (Axiome, I, Déf. 3 et 5), et les modes (Coroll. de la Prop. 25) ne sont rien sinon des affections des attributs de Dieu⁴⁶.

Dieu est bien cause de l'essence et de l'existence de toute chose. Mais le « en tant que » (*quatenus*) est ici capital : c'est *en tant que* modification finie que Dieu est cause finie, et c'est *en tant que* substance infinie que Dieu est cause des modifications infinies. Or les « deux causalités » n'en font qu'une ; mieux, la causalité divine est infinie dans son versant « horizontal » même, ce qui se démontre par la régression à l'infini des causes finies :

Maintenant cette cause, à son tour, ou ce mode (*pour la même raison qui a servi à démontrer la première partie*) a dû aussi être déterminée par une autre qui est aussi finie et a une existence déterminée, et à son tour cette dernière (*pour la même raison*) par une autre, et ainsi à l'infini (*toujours pour la même raison*)⁴⁷.

C'est non pas l'indépendance mutuelle des deux chaînes causales, mais leur identité qui permet de comprendre l'immanence de la causalité divine. C'est précisément parce que Dieu est cause immanente des modes que ceux-ci en sont bel et bien les « modes », les expressions, et c'est pourquoi chaque chose singulière est bien Dieu, mais Dieu seulement *en tant qu'il est modifié sous l'attribut étendue ou sous l'attribut pensée ou sous l'infinité d'autres attributs*. L'immanence de la causalité divine est ce qui fait que la substance divine

⁴⁵ Il s'agit évidemment des modes infinis immédiats.

⁴⁶ E 1P28D ; II, 69, 11-20. C'est nous qui soulignons « en tant que ».

est vraiment une et infinie : c'est la cohérence même de la métaphysique spinoziste qui tient dans cette identité des ordres de causalité⁴⁸.

Cela nous renvoie à la distinction entre *Natura naturans* et *Natura naturata* qu'effectue Spinoza pour qualifier la substance, qui est constituée par les deux à la fois : la substance, ou Dieu, est bien le « tout de la nature », *totius Naturae*, et non pas seulement la nature naturante⁴⁹. On trouve dans l'œuvre de Spinoza deux énoncés explicatifs de cette

⁴⁷ E 1P28D ; II, 69, 26-30.

⁴⁸ C'est là un point particulièrement bien souligné par Manfred Walther, qui y voit quant à lui une contradiction insurmontable cependant : « L'interprétation restera dans l'impasse tant que l'on ne parviendra pas à mettre en relation ces deux points de vue différents l'un avec l'autre. Si l'on n'y parvient pas, c'est que l'affirmation soutenue par beaucoup d'interprètes selon laquelle Spinoza professe une double détermination des individus est juste, à savoir une détermination «verticale» par l'essence et les choses fixes et éternelles, comme le suppose l'idée d'une philosophie déductive, et une détermination «horizontale» par les autres choses finies dans l'ordre de l'*ordo naturae*, car c'est seulement ainsi qu'on peut comprendre l'existence de choses finies en Dieu. Il faut donc souligner que l'introduction d'une causalité finie ou de l'expression «Dieu, en tant qu'il est modifié d'une modification finie» est une idée contradictoire en elle-même, que par conséquent une rupture impossible à surmonter s'est insérée dans le système et dans toutes ses parties, par laquelle on voit que la tentative de Spinoza de connaître la réalité et sa raison la plus profonde a échoué » (M. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1971, p. 69. Notre traduction du passage suivant : « Die Interpretation wird solange aporetisch bleiben, wie es nicht gelingt, diese beiden verschiedenen Gesichtspunkte ihrerseits zueinander ins Verhältnis zu setzen. Gelingt das nicht, so ist die Behauptung mancher Interpreten zutreffend, Spinoza lehre eine doppelte Determination der Individuen, eine »vertikale« durch das Wesen und die festen und ewigen Dinge, wie es in der Idee einer deduktiven Philosophie liege, und eine »horizontale« durch andere endliche Dinge im Rahmen des *ordo naturae*, weil nur so die Existenz endlicher Dinge in Gott begreiflich ist. Man muss dann darauf verweisen, dass die Einführung einer endlichen Kausalität oder des Ausdrucks »Gott, sofern er durch eine endliche Modifikation modifiziert ist« ein in sich widersprüchlicher Begriff ist, dass also ein unüberwindlicher Bruch sich durchs System und durch alle seine Teile hinzieht, an dem sich zeigt, dass Spinozas Versuch der Erkenntnis der Wirklichkeit aus ihrem letzten Grund gescheitert ist »).

⁴⁹ Cette précision peut être utile dans la mesure où Spinoza ne prend pas toujours la peine de préciser « Dieu en tant qu'il est considéré comme absolument infini », par exemple, pour désigner la nature naturante, de sorte que certains pourraient croire que les termes de Dieu ou de substance ne désignent que cette nature productrice – et l'ambiguïté est apparente dans de nombreux ouvrages de la littérature secondaire. James Collins, en revanche, qui a consacré un ouvrage très précis à l'étude de la nature chez Spinoza, affirme clairement cette identité entre la substance (ou Dieu) et le « tout de la nature » (également rendu en français dans les traductions par « la nature entière » ou « la nature totale ») : « As far as the pair itself is concerned, Spinoza wants to use it to mark a distinction that never breaks up into a disruption of the unity of nature. The usage of *natura naturans/natura naturata* signifies most basically an active coupling or knitting together of all the components in nature. Hence it corresponds to the primary, most adequate sense of « the whole of nature ». Something would be lacking in the wholeness of nature were only one member of the relationship present. It is this active intrinsic componency that prevents a shredding of nature's integrity. The latter admits of differentiation but not of a one-sided rendering absolute of either the naturing or the natured principle » (J. Collins, *Spinoza on Nature*, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1984, p. 46-47).

distinction majeure, la première dans le *Court Traité*, l'autre dans l'*Éthique* :

Avant de passer à quelque autre sujet, nous diviserons maintenant brièvement la Nature totale, savoir : en *Nature naturante* et *Nature naturée*. Par *Nature naturante* nous entendons un être que par lui-même, sans avoir besoin d'aucune autre chose que lui-même (tels les attributs que nous avons jusqu'ici signalés), nous concevons clairement et distinctement, lequel être est Dieu (...). Quant à la *Nature naturée*, nous la diviserons en deux, une universelle et l'autre particulière. L'*universelle* se compose de tous les modes qui dépendent immédiatement de Dieu (...). La *particulière* se compose de toutes les choses particulières qui sont causées par les modes universels. De sorte que la *Nature naturée*, pour être bien conçue, a besoin de quelque substance⁵⁰ (KV 1/8).

On doit entendre par Nature Naturante, ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit ces attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, ou encore (*Coroll. 1 de la Proposition 14 et Coroll. 2 de la Prop. 17*) Dieu en tant qu'il est considéré comme cause libre. Par Nature Naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de celle de chacun de ses attributs, ou encore tous les modes des attributs de Dieu, en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu et ne peuvent sans Dieu ni être ni être conçues⁵¹ (E 1P29S).

La nature considérée en tant que naturante est cause *immanente* de la seconde, c'est-à-dire que ce ne sont pas deux natures différentes, mais une seule et même nature, une seule et même substance, simplement envisagée selon deux points de vue différents : en tant que puissance productrice infinie (les attributs de la substance, qui « contiennent » tous les modes découlant de chacun d'eux), ou bien en tant que production déterminée (« le mode »⁵²), ce mode pouvant à nouveau être considéré dans son infinité (les modes infinis immédiats et médiats) ou bien dans sa particularité (les modes finis, c'est-à-dire les choses existantes particulières). Schuller, demandant à Spinoza des exemples de chacune de ces

⁵⁰ KV 1/8 no 1 ; 47, 20-26 et 29-35.

⁵¹ E 1P29S ; II, 71, 8-16.

⁵² Le singulier est à noter dans la définition du mode que donne Spinoza au début de l'*Éthique*, qui est bien la preuve que cette définition n'est pas que celle des choses finies, mais aussi de l'unité que constitue l'être déterminé constituant la réalité donnée des attributs divins : « Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur » (E 1Def5 ; II, 45, 20-21, déjà cité).

catégories, reçoit dans la lettre 64 l'explication suivante : les modes infinis immédiats sont le mouvement et le repos dans l'attribut étendue, et l'entendement absolument infini de Dieu dans l'attribut pensée ; tandis que la *facies totius universi*, la figure totale de l'univers, est le seul exemple de mode infini médiateur qu'il donne⁵³. À ce titre, Dieu est bien cause de la totalité de l'être, ou bien en tant qu'on le considère absolument (la puissance infinie qui est l'essence de la substance, et qui est exprimée selon les attributs, est cause de l'essence des choses), ou bien en tant qu'affecté d'une modification finie, pouvant alors causer l'existence des êtres finis.

Or les lois de la nature, selon lesquelles s'enchaînent « horizontalement » les choses particulières existantes, ne sont autres que les lois de la production divine de l'univers ou de soi-même, de sorte que l'on ne peut connaître Dieu sans connaître l'ordre naturel :

En effet, toutes choses ont été faites par la puissance de Dieu ; bien plus : comme la puissance de la Nature n'est rien d'autre que la puissance de Dieu elle-même, il est certain que dans la mesure où nous ignorons les causes naturelles, nous ne comprenons pas la puissance de Dieu⁵⁴.

Ainsi, la puissance de Dieu est identique à la puissance de la nature, et les lois de la nature

⁵³ « Pour les exemples que vous demandez, ceux du premier genre sont pour la Pensée, l'entendement absolument infini, pour l'Étendue le mouvement et le repos, ceux du deuxième genre la figure de l'univers tout entier qui demeure toujours la même bien qu'elle change en une infinité de manières » (Ep. 64 ; IV, 278, 24-27). Un problème qui a fait couler beaucoup d'encre, est l'unicité de cet exemple de mode infini médiateur. Doit-on croire que c'est le mode infini médiateur de l'attribut étendue seulement, et que Spinoza omet simplement de préciser lequel lui correspond dans l'attribut pensée ? Doit-on croire, sinon, qu'il n'y a de mode infini médiateur que dans l'attribut étendue (ce qui s'accorde mal avec le parallélisme des attributs) ? Ou encore, que la figure totale de l'univers est le mode infini médiateur à la fois de l'attribut étendue, et de l'attribut pensée (contre l'usage habituellement physique du terme « *facies* ») ? La plupart des interprètes, suite à Gueroult en particulier (cf. *op. cit.*, chap. XI, § 7 à 10, p. 313-321), ont opté pour la première solution, et varié dès lors quant à la reconstitution du mode médiateur manquant. Mais l'interprétation proposée par Jean-Marie Beyssade, qui voit dans l'amour infini de Dieu ce mode médiateur manquant, nous paraît la plus convaincante. Cf. J.-M. Beyssade, « Sur le mode infini médiateur dans l'attribut de la pensée. Du problème (lettre 64) à une solution ("Éthique" V, 36) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, janvier-mars 1994, N° 1, p. 23-26.

⁵⁴ TTP I, 27 ; III, 28, 11-14.

ne sont autres que celles de Dieu. On voit bien que Dieu en tant que nature naturante, c'est-à-dire en tant que substance exprimée par l'infinité des attributs, est cause « verticale » de l'infinité des êtres finis (en tant que cause de leur essence) ; en même temps que Dieu en tant que nature naturée, c'est-à-dire en tant que substance affectée de modifications, et même de modifications *finies*, c'est-à-dire Dieu en tant qu'il s'exprime dans les êtres finis de la nature naturée, est cause « horizontale » de l'infinité des êtres finis (en tant que cause de leur existence).

Il nous semble clair que c'est seulement en comprenant la causalité divine comme élément de détermination de chaque chose finie sous la forme d'une autre chose finie, comme constituant, en quelque sorte, le tissu du monde, que l'on peut rendre compte de la causalité divine dans tout le système de Spinoza. Par exemple, comme l'énonce le scolie de la proposition 17, pour expliquer l'existence de tel homme en particulier, il ne suffit pas d'en appeler à l'essence de cet être, mais il faut aussi en appeler aux modes concrètement existants dont l'alliance est cause de l'être concret de cet homme⁵⁵. D'autres soulignent la même chose, comme l'expression de ce principe de raison suffisante dans le second scolie de la proposition 8 :

Pour chaque chose existante il y a nécessairement une cause en vertu de laquelle elle existe (...). Il en résulte que si dans la nature il existe un certain nombre d'individus, il doit y avoir nécessairement une cause en vertu de laquelle ces individus et non un moindre ou un plus grand nombre existent. Si, par exemple, il existe dans la nature vingt hommes (*Je suppose pour plus de clarté qu'ils existent tous en même temps et n'ont pas été précédés par d'autres*), il ne suffira pas (*pour rendre compte de l'existence de ces vingt hommes*) que nous fassions connaître la cause de la nature humaine en général ; il faudra, en outre, que nous fassions

⁵⁵ E 1P17S ; II, 63, 18-23. En prolongeant ce à quoi s'en tient Spinoza, nous pourrions illustrer cette idée en l'actualisant de la manière suivante : au niveau des modes finis, l'existence de tel homme en particulier est redevable de l'existence de ses deux parents, de la causalité mécanique expliquant le jeu de la fécondation et des gènes, du milieu social et culturel dans lequel celui-ci a évolué, etc.

connaître la cause pour laquelle il n'en existe ni plus ni moins de vingt, puisque (*en vertu de la 3^e observation*) il doit y avoir nécessairement une cause de l'existence de chacun. Mais cette cause (*par les remarques 2 et 3*) ne peut être contenue dans la nature humaine elle-même, puisque la vraie définition de l'homme n'enveloppe pas le nombre de vingt⁵⁶.

Ces causes du passage à l'existence de vingt hommes exactement ne sont pas en Dieu en tant qu'il est absolu, on le comprend, car les essences dont Dieu a l'idée n'impliquent pas la modification effective de la substance, ni le nombre de leurs passages à l'existence, mais elles sont en Dieu en tant qu'il est modifié sous une forme finie ; en l'occurrence, celle de tel homme et de telle femme devant devenir parents en vertu d'une chaîne infinie de causes finies.

Ainsi la question doit-elle déjà être posée : une fois que nous sommes au niveau des choses finies, ne constate-t-on pas *une certaine autonomie* de leur ordre causal ? Lorsque nous parlons ici d'autonomie, nous ne voulons pas dire que les choses singulières seraient « libres » d'une manière ou d'une autre, puisque, comme nous l'avons vu, elles sont au contraire nécessairement déterminées par autre chose qu'elles-mêmes, c'est-à-dire contraintes. Mais cette contrainte provient précisément de l'enchaînement mécanique des causes que sont les autres choses finies, cet ordre de causalité qui régit l'ensemble de leurs rapports étant celui des lois de la nature selon chaque attribut. C'est ce point qu'il convient de préciser désormais.

1.2.2. Le parallélisme des attributs

⁵⁶ E 1P8S2 ; II, 50-51, 29-30 et 33-10.

Spinoza explique clairement le rôle des lois du mouvement et du repos (qui sont les modes infinis immédiats de l'attribut étendue) dans sa théorie générale des corps entre les propositions 13 et 14 de la deuxième partie de l'*Éthique*. Une causalité du même ordre est à l'œuvre dans l'attribut pensée dont les lois sont celles de l'intellection, l'entendement infini divin étant le mode infini immédiat de l'attribut pensée. Dans chaque attribut, y compris ceux qui nous sont inconnus, est à l'œuvre une causalité substantielle unique. En d'autres termes, chaque attribut est autosuffisant pour rendre compte des modifications de la substance dans son ordre, et ces modifications n'ont aucun rôle causal sur celles des autres attributs : du fait que c'est la même causalité qui est agissante dans l'infinité des attributs, les modifications se correspondent dans chacun simultanément, instantanément (*simul*, comme le répète souvent Spinoza), sans que l'une soit la cause de l'autre, toutes étant au contraire les effets simultanés de la même déduction d'être.

De ce fait, chaque modification est amenée à l'existence dans la substance par une causalité universelle qui se déploie différemment dans chaque type d'être, et donc dans chaque attribut : ainsi quoique chaque chose existante soit unique, elle peut être envisagée selon un attribut ou un autre sans qu'il soit nécessaire de recourir à un autre attribut pour l'expliquer. C'est ce que l'on appelle traditionnellement le « parallélisme » des attributs, selon une expression utilisée par Leibniz à propos de Spinoza. L'expression « parallélisme » désigne bien, à notre sens, le fait que les modifications apparaissent *simultanément* dans chaque attribut, comme effets de la même causalité immanente, mais il faut aussi s'en méfier car elle pourrait faire croire que les modifications renvoient elles-mêmes à des substances ontologiquement différentes, en nombre tout aussi infini que l'infinité des attributs, alors que ce sont toujours les modifications infinies de la *même*

substance. Ainsi l'être humain est-il un seul et unique être modifié selon différents attributs, dont l'âme et le corps sont « parallèles », au sens où l'âme est la même substance que le corps, mais sous un attribut différent (nous ne faisons qu'esquisser brièvement pour l'instant le cas de l'âme humaine auquel nous consacrerons notre second chapitre).

Ces jalons étant posés, examinons directement l'énoncé que donne Spinoza de ce « parallélisme » – qu'il n'appelle pas ainsi lui-même – dans la proposition 7 de la seconde partie de l'*Éthique*. Appuhn la traduit ainsi : « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses »⁵⁷. Mais nous suivrons la traduction de Pierre Macherey, qui en offre une très éclairante justification :

Il faut s'arrêter plus longuement sur la proposition 7 qui est l'un des passages les plus significatifs de toute l'*Éthique*⁵⁸. Avant même de chercher à en comprendre le sens, il faut d'abord apprendre à la lire correctement. Mot à mot, elle se traduit de la manière suivante : « L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses » (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*). Prête à ambiguïté la formule autour de laquelle s'articule cet énoncé : « est le même que » (*idem est ac*). Exprime-t-elle le rapport entre deux ensembles indépendants, l'ordre et la connexion des idées d'une part et l'ordre et la connexion des choses d'autre part, qu'elle ferait alors concevoir comme des ensembles égaux au sens de l'équivalence ? S'il en était ainsi, il faudrait proposer une autre traduction de l'énoncé de cette proposition, disant que les deux ensembles d'ordre et de connexion, ceux des idées et ceux des choses, « sont les mêmes ». Mais Spinoza a écrit : *ordo et connexio idearum idem est* (et non pas *iidem sunt*) *ac ordo et connexio rerum*, l'alternative étant ici non seulement entre le singulier et le pluriel, mais entre le neutre (*idem* signifiant alors « le même » au sens de « la même chose ») et le masculin (*idem* qualifiant alors directement chacun des deux ensembles que seraient l'ordre et la connexion des idées et l'ordre et la connexion des choses, ce qui n'est possible que pour *ordo*, qui est un substantif masculin, mais ne l'est pas pour *connexio*, qui est un substantif féminin). Au plus près de sa rédaction textuelle, cette proposition 7 s'énonce donc ainsi : « L'ordre et la connexion des idées est la même chose (ou encore : n'est rien d'autre, *nihil aliud est*) que l'ordre et la connexion des choses »⁵⁹.

⁵⁷ Dans le texte : « Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum » (E 2P7 ; II, 89, 21-22).

⁵⁸ Note interne au texte : « Elle a 11 occurrences dans la suite de l'ouvrage (dans les parties II, III et IV), son corollaire en comportant lui-même 6, et son scolie 4 ».

⁵⁹ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie : la réalité mentale*, Paris, PUF, 1997, p. 71.

Ainsi l'ontologie spinoziste ne doit-elle pas s'envisager comme la superposition, proprement inintelligible, d'ordres d'être totalement distincts se correspondant miraculeusement, mais plutôt comme des expressions dans des registres différents d'un seul et même ordre causal et d'un seul et même être, car c'est bien toujours la même production nécessaire qui se retrouve en chacun : Spinoza insiste sur l'unité de la substance qui s'exprime à travers l'infinité des attributs.

- La différence réelle entre les attributs

Doit-on pour autant croire que la différence entre les attributs n'est pas réelle mais purement de raison, que les attributs ne sont que les manières différentes dont un entendement peut concevoir la substance ? On trouve sur la question de la différence entre les attributs deux types d'interprétation : la première, qui affirme que la différence n'est que de raison, est soutenue notamment par Wolfson⁶⁰ ; la seconde, qui maintient une différence réelle entre les attributs, nous semble la plus répandue dans la littérature secondaire et remporte dans tous les cas notre adhésion, comme nous voulons le justifier ci-dessous. La querelle entre ces deux positions recoupe celle sur l'infinité des attributs que l'on a coutume de désigner comme « la controverse sur l'attribut ». On en trouve une excellente discussion dans un appendice de Gueroult⁶¹ qui reprend, point par point et référence par référence, la première position évoquée, et montre sa fausseté en lui confrontant des

⁶⁰ H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Schocken Books, New York, 1969, Tome I, p. 142-157.

⁶¹ M. Gueroult, *op. cit*, tome I, Appendice N° 3 : « La controverse sur l'attribut », p. 428-461.

références plus nombreuses et une interprétation antagoniste des passages qu'elle invoquait. Il va de soi que nous ne pouvons reprendre l'intégralité de cette discussion dans le cadre de ce chapitre. Par conséquent, nous n'en avons retenu que quelques arguments .

Pour comprendre la première position⁶², nous pouvons prendre pour référence Wolfson, qui se montre parfaitement explicite :

Spinoza (...) makes use of it [the term « attribute »] as a description of the manner in which substance, unknowable in itself, manifests itself to the human mind⁶³.

Wolfson prend la peine de présenter la divergence d'interprétation concernant les attributs divins comme un problème déjà présent au Moyen Âge dans la pensée juive. L'alternative traditionnelle oppose une conception où les attributs sont seulement *in intellectu*, c'est-à-dire seulement un mode subjectif de la pensée (ce qui est sa position, et qui est également appelé l'interprétation « subjectiviste »), à une conception où les attributs existent *extra intellectum* et sont réellement ce dont la substance est composée : en somme, comme le dit Wolfson, il s'agit de savoir si les attributs sont *inventés* par l'esprit, ou *découverts* par lui. Or d'après lui, il n'y a aucune ambiguïté :

Spinoza has consciously and advisedly aligned himself with that group of Jewish philosophers who held a subjective theory of attributes⁶⁴.

L'interprétation subjectiviste repose sur quelques références principales dans

⁶² Selon Gueroult (*ibid.*, p. 431 § IV et n. 8), cette interprétation, qu'il qualifie indistinctement de formaliste, idéaliste ou subjectiviste, a été formulée pour la première fois par l'hégélien J. E. Erdmann dans *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie* (I, 2, Riga und Leipzig, 1836, p. 60 sqq.). On la retrouve sous une forme approximativement identique notamment chez Frederick Pollock (*Spinoza, His Life and Philosophy*, Londres, 1880, p. 175-179), Constantin Brunner, *Materialismus und Idealismus* (1927, 2e éd. Köln-Berlin 1959), et H. A. Wolfson (*op. cit.*).

⁶³ H. A. Wolfson, *op. cit.*, p. 145.

l'œuvre de Spinoza, qui toutes, nous en sommes convaincue, doivent recevoir une interprétation différente de celle qui leur est conférée. L'une de celles-ci est la définition même de l'attribut, que Spinoza peut *sembler* qualifier de simple perception de l'entendement : « J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence »⁶⁵ (E I Def4). Wolfson pose que l'entendement dont il est ici question est l'entendement humain, et que si Spinoza prend la peine de définir ainsi l'attribut, c'est par un désir volontaire d'insister sur l'inexistence de réalités ontologiques distinctes correspondant aux attributs en dehors de l'entendement humain. La substance étant unique, les attributs en nombre infini ne pourraient pas sans contradiction, d'après lui, en « constituer » autant d'essences réellement différentes⁶⁶. Une deuxième référence utilisée en faveur de cette lecture, et à laquelle Wolfson ne manque pas de renvoyer, est une lettre à Simon de Vries dans laquelle Spinoza revient sur la définition qu'il lui a donnée des termes « substance » et « attribut » :

La définition telle que je vous l'ai communiquée, sauf erreur, s'énonce comme il suit : *J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose. Par attribut j'entends la même chose à cela près que le terme d'attribut s'emploie par rapport à l'entendement qui attribue à une substance telle nature déterminée. Cette définition, dis-je, explique avec une clarté suffisante ce que je veux entendre par substance ou attribut*⁶⁷.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁵ E I Def4 ; II, 45, 17-19.

⁶⁶ On trouve chez Alquié un exposé remarquable du problème (à défaut d'une solution) que constitue la compréhension de l'infinité des attributs si on veut les considérer à la fois comme *réellement* existants et distincts les uns des autres, et comme *constitutifs* de la substance unique. Cf. Ferdinand Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, en particulier la seconde partie : « Dieu personnel et Dieu nature » (p. 91-177). Ce problème ne suffit toutefois pas, pensons-nous, à donner raison à l'interprétation subjectiviste, et nous tenterons ci-dessous d'y fournir une solution.

⁶⁷ Ep 9 ; IV, 46, 1-7.

Si l'on regarde de près l'interprétation donnée de ces deux références, elle stipule dans les deux cas que la distinction entre les attributs n'est que le fait de l'entendement *humain*, et qu'une distinction majeure est à faire entre ce que l'on connaît de la substance, et ce que la substance est en elle-même (comme la première citation de Wolfson ci-dessus le disait clairement en affirmant la substance « unknowable in itself »). Enfin, une troisième référence citée à l'appui de l'interprétation subjectiviste est le scolie de la proposition 10 de la première partie de l'*Éthique*, où Spinoza écrit :

Par là il apparaît qu'encore bien que deux attributs soient conçus comme réellement distincts, c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre, nous ne pouvons en conclure cependant qu'ils constituent deux êtres, c'est-à-dire deux substances différentes, car il est de la nature d'une substance que chacun de ses attributs soit conçu par soi ; puisque tous les attributs qu'elle possède ont toujours été à la fois en elle et que l'un ne peut être produit par l'autre, mais que chacun exprime la réalité ou l'être de la substance⁶⁸.

Or la seconde interprétation⁶⁹, l'interprétation « réaliste » que nous soutenons et qui veut que les attributs soient réellement distincts les uns des autres et existants, n'est aucunement en contradiction avec les textes cités ci-dessus, ni avec les autres allégués⁷⁰.

⁶⁸ E 1P10S ; II, 52, 2-8. Wolfson y voit la confirmation que même si les attributs nous apparaissent comme distincts, ils ne le sont pas réellement (*op. cit.*, p. 155-156). Pourtant, la seule inférence que tire Spinoza du début de ce scolie est qu'il n'existe pas plusieurs êtres, c'est-à-dire plusieurs substances. Il ne dit pas qu'il n'existe pas réellement plusieurs attributs.

⁶⁹ Outre Gueroult déjà cité, et qui s'appuie grandement sur Lewis Robinson (*Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928), on peut citer, parmi ceux qui ont réfuté l'interprétation subjectiviste : James Martineau (*A study of Spinoza*, London, 1882, p. 187), Victor Delbos (*Le spinozisme. Cours professé à la Sorbonne en 1912-1913*, Paris, Vrin, 1993, p. 47 sq.), Errol E. Harris (*Salvation from despair. A reappraisal of Spinoza's philosophy*, La Haye, Nijhoff, 1973, p. 50), et Allan Hart (*Spinoza's Ethics, part I and II. A Platonic Commentary*, Leyde, Brill, 1983, p. 18 sq.). On voit par là que cette question, quoiqu'elle mérite encore notre intérêt, est déjà ancienne.

⁷⁰ Cf. l'analyse de Gueroult de E 1P4, E 1P32 et CM 1,3 (*op. cit.*, p. 436-438). Seul un passage des *Pensées métaphysiques* affirme qu'entre les attributs il n'y a qu'une différence de raison (CM 2,5, §4, I, 258, 1-2), mais on peut, avec Gueroult, reconnaître que c'est un élément qui ne concorde pas avec les écrits postérieurs de Spinoza, et qu'il faut donc abandonner comme n'étant pas réellement sien (comme on le sait, les *Cogitata Metaphysica* ont le statut ambigu de présenter alternativement la pensée de Descartes et celle de Spinoza, et la

Même, il est surprenant que les tenants de l'interprétation subjectiviste n'aient pas admis que dans la lettre IX à Simon de Vries comme dans la suite du scolie de la proposition X, Spinoza affirme une chose qu'il leur est difficile de justifier : le principe selon lequel plus un être a de réalité et de puissance, plus il a nécessairement d'attributs. D'où le fait qu'à la substance absolument infinie, on doive conférer nécessairement une infinité d'attributs. Citons seulement la suite immédiate de ce scolie de la proposition 10 auquel renvoyait Wolfson, certainement plus au détriment de sa thèse qu'à son service :

Il s'en faut donc de beaucoup qu'il y ait absurdité à rapporter plusieurs attributs à une même substance ; il n'est rien, au contraire, dans la nature de plus clair que ceci : chaque être doit être conçu sous un certain attribut et, à proportion de la réalité ou de l'être qu'il possède, il a un plus grand nombre d'attributs qui expriment et une nécessité, autrement dit une éternité, et une infinité ; et conséquemment aussi que ceci : un être absolument infini doit être nécessairement défini (*comme il est dit dans la Définition 6*) un être qui est constitué par une infinité d'attributs dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie⁷¹.

Outre la référence à la définition de Dieu (E 1Def6) faite ici par Spinoza, nombre de passages établissent clairement l'existence réelle des attributs. Ce n'est pas parce que les attributs sont « ce que l'entendement *perçoit* de la substance comme constituant son essence », qu'il n'existe pas des attributs qui exprimeraient chacun effectivement l'essence de la substance. Au contraire, « l'entendement *perçoit vrai* », pour reprendre une expression de Louis Millet⁷² : il faut insister sur l'identité entre ce que l'entendement (humain *ou* divin, et humain en tant qu'il forme une idée vraie, c'est-à-dire en tant qu'il connaît par l'entendement) *perçoit* de la substance, et la réalité de la substance, ce qui pour Spinoza est

coutume est de n'en accepter que ce qui s'accorde clairement avec les affirmations contenues dans ses autres ouvrages).

⁷¹ E 1P10S ; II, 52, 9-17.

⁷² Cf. Louis Millet, *Spinoza*, Paris, Bordas (coll. « Pour connaître »), 1986, p. 65-68.

un axiome : « Une idée vraie doit s'accorder avec l'objet dont elle est l'idée »⁷³. Spinoza pose très nettement que l'on sait parfaitement, lorsque l'on perçoit en vérité une chose, qu'on ne se trompe pas à son propos. Outre le célèbre scolie de la proposition 43 (sur lequel nous reviendrons dans notre deuxième chapitre), on pourrait citer plusieurs passages exemplaires à ce titre :

Une idée vraie doit s'accorder avec l'objet dont elle est l'idée (*Axiome 6*), c'est-à-dire (*comme il est connu de soi*), ce qui est contenu objectivement dans l'entendement doit être nécessairement donné dans la Nature⁷⁴.

Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses vraiment (*Prop. 41*), savoir (*Ax. 6, p. I*) comme elles sont en elles-mêmes⁷⁵.

Mais cette correspondance parfaite entre l'idée vraie d'une chose et la chose elle-même nous permet-elle d'inférer avec certitude *l'existence* de la chose ? Non : on peut avoir une idée vraie de l'essence d'une chose non existante, par exemple – quoique l'exemple soit ici emprunté à Descartes et non à Spinoza – d'un chiliogone⁷⁶. Mais il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit de la substance (et donc, de ses attributs), qui quant à elle se connaît *par soi*, selon sa définition même (E 1Def3). L'objection, légitime pour les modes, que l'on ne peut tirer de l'idée vraie d'une chose la preuve de son existence *extra intellectum*, n'est donc pas recevable lorsqu'il s'agit de la substance et de ce qui la fait connaître ou qui la rend

⁷³ E 1Ax6 ; II, 47, 1.

⁷⁴ E 1P30D ; II, 71, 21-23. Notons que la suite de cette même démonstration identifie les attributs à la substance unique donnée dans la nature, par opposition à ses affections : « or il n'est donné dans la Nature (*Coroll. I. de la Prop. 14*) qu'une substance unique, à savoir Dieu ; et il n'est pas d'autres affections (*Prop. 15*) que celles qui sont en Dieu et qui (*même Prop.*) ne peuvent sans Dieu ni être ni être conçues ; donc un entendement, actuellement fini ou actuellement infini, doit comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu et rien autre chose » (*ibid.*, 23-28).

⁷⁵ E 2P44D ; II, 125, 9-10.

⁷⁶ Voir la citation donnée ci-dessous de E 1P8S2. L'exemple de l'idée vraie du chiliogone est tiré de la sixième méditation (§ 2).

intelligible en elle-même, à savoir ses attributs. Spinoza est ici très clair :

Si, au contraire, les hommes étaient attentifs à la nature de la substance, ils ne douteraient aucunement de la vérité de la *Proposition 7⁷⁷* (...), car on entendrait par substance ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont la connaissance n'a pas besoin de la connaissance d'une autre chose ; par modifications, ce qui est en autre chose, le concept des modifications se formant du concept de la chose en quoi elles sont. C'est pourquoi nous pouvons avoir des idées vraies de modifications non existantes ; bien qu'elles n'existent pas en acte hors de l'entendement, leur essence en effet n'en est pas moins comprise en une autre chose par laquelle on peut la concevoir, tandis que la vérité des substances en dehors de l'entendement ne réside qu'en elles-mêmes, parce qu'elles se conçoivent par elles-mêmes⁷⁸.

La même idée est également exprimée dans la lettre 4 à Oldenburg, où Spinoza dit encore plus clairement que les attributs sont conçus par eux-mêmes, alors qu'il répond à la difficulté qu'a Oldenburg d'accepter sa preuve de l'existence de Dieu à partir de son idée :

Je dirai donc, en ce qui concerne la première objection, que de la définition d'une chose quelconque ne suit pas l'existence de cette chose ; cela suit seulement (comme je l'ai montré dans le scolie joint aux trois propositions) de la définition ou de l'idée d'un attribut, c'est-à-dire (ainsi que je l'ai amplement expliqué à propos de la définition de Dieu) d'une chose qui se conçoit par elle-même et en elle-même⁷⁹.

Autrement dit, il est impossible dans le cadre de la métaphysique et de la théorie de la connaissance spinozistes de prétendre que la différence entre les attributs n'est qu'une perception de l'entendement à laquelle ne correspond aucune différence ontologique. En rejetant l'interprétation subjectiviste pour cette raison, on est de surcroît cohérent avec l'idée que l'on peut réellement connaître Dieu (la substance), ce qui est d'une importance

⁷⁷ « Il appartient à la nature d'une substance d'exister », E 1P7 ; II, 49, 3.

⁷⁸ E 1P8S2 ; II, 50, 1-12. C'est pour cette raison que Spinoza pouvait écrire : « Je ne puis pas, après avoir compris la nature de Dieu, me le représenter par fiction comme existant ou n'existant pas », TIE 53 ; II, 20, 11-12.

primordiale pour l'ensemble de l'éthique spinoziste puisque la connaissance vraie de Dieu représente le salut de l'âme humaine. Un passage du début du *Court Traité* réunit les idées que nous avons avancées ci-dessus en établissant : 1) que notre idée de Dieu nous permet de prouver son existence, 2) que les attributs de Dieu ne sont pas de pures constructions de l'entendement humain, et 3) qu'ils sont ce qui nous permet de comprendre bel et bien Dieu :

Si donc l'homme a l'idée de Dieu il est clair que Dieu doit exister formellement, mais que ce n'est pas éminemment [que l'homme a cette idée] car rien de plus réel ou de plus excellent ne peut exister en dehors et au-dessus de Dieu. Que maintenant l'homme a l'idée de Dieu, cela suit clairement de ce qu'il connaît ses attributs, lesquels attributs il ne peut produire de lui-même parce qu'il est imparfait⁸⁰.

Lorsque l'on saisit que l'essence de la substance n'est autre que sa *puissance* (E 1P34, déjà cité), on peut très bien comprendre pourquoi l'interprétation réaliste est fidèle à Spinoza. En effet, cette puissance unique et absolument infinie qui est celle de la substance est mieux caractérisée si on lui accorde une infinité d'attributs infinis, qui correspondent à des manières *réellement* différentes de s'exprimer dans l'être. En l'occurrence, pour ce qu'il en est des deux attributs que nous connaissons, la pensée et l'étendue, on peut très bien saisir que la puissance infinie de former des idées est un type d'être réellement différent de la puissance infinie de se mouvoir ou d'être au repos, sans que ces manières d'envisager l'essence de la substance en fassent pour autant des essences autres que la puissance, unique et infinie.

⁷⁹ Ep 4 ; IV, 13, 3-8.

⁸⁰ KV 1/1 no 8-9 ; I, 18, 3-8. La note 4 note spécifique que Spinoza parle bien des attributs dans le sens de la nature de Dieu (sens que l'on retrouvera dans l'*Éthique*), et non au sens de l'infinité, la perfection ou l'immutabilité (ce qu'il y nommera les « propres » de Dieu).

Ce que mettent en relief les citations données par les tenants de l'interprétation subjectiviste, c'est seulement ce fait que les *choses* concrètes que l'on peut envisager sous un attribut ou l'autre ne sont pas des êtres individuels distincts dans un attribut ou l'autre, tout comme l'infinité des attributs de la substance n'est pas une division de celle-ci en parties ou en êtres distincts. Et même si c'est une chose *unique* qui se diffracte différemment selon l'attribut considéré, cette diffraction de l'être donne des modes réellement différents. Pour donner une illustration de ce point, disons seulement que le mode qu'est le corps d'un individu humain n'est pas le même mode que l'idée de ce corps (son mode correspondant dans l'attribut pensée), mais que les deux sont les expressions d'un même individu humain – lequel est lui-même la manière dont la substance est réellement modifiée. Car de la même manière que la distinction entre les attributs est réelle et qu'ils existent réellement, de même la distinction entre les modes au sein de chacun de ces attributs est réelle et ils existent réellement⁸¹. Dans l'*Appendice du Court Traité*, un corollaire de proposition met clairement fin à la prétention à la vérité de l'interprétation subjectiviste, et nous permet de clore cette brève réfutation en affirmant l'existence nécessaire des attributs et leur caractère réellement constitutif de l'essence de Dieu, qu'ils rendent connaissable :

La nature est connue par elle-même et non par aucune autre chose. Elle est formée d'attributs infinis dont chacun est infini et souverainement parfait en son genre, à

⁸¹ On trouve un rejet clair de la part de Spinoza de l'idée que les modes finis ne seraient que des êtres de raison ou des « aspects » découpés idéalement dans la substance. Ce sont de vrais existants individuels, comme le rappelle le plus clairement le début des *Pensées métaphysiques*, où Spinoza refuse de classer les modes parmi les néants que sont les fictions et les êtres de raison (parmi lesquels se classent les modes de penser, à la différence des idées). Cf., entre autres : « Je veux seulement qu'on note au sujet de cette division que nous avons dit expressément : l'Être se divise en Substance et Mode, mais non en Substance et Accident ; car l'Accident n'est rien qu'un mode de penser, attendu qu'il dénote seulement un aspect » (CM 1/1 ; I, 236-237, 31-1).

l'essence desquels appartient l'existence, en sorte qu'en dehors d'eux n'existe aucune essence ou aucun être et elle coïncide ainsi exactement avec l'essence de Dieu, seul auguste et béni⁸².

Une fois écartée l'interprétation subjectiviste se pose toutefois un autre problème, celui qui fut celui de Tschirnhaus, et que Spinoza a balayé du revers de la main avec une rapidité telle qu'il nous incombe d'en reconstruire nous-mêmes la justification : cette pluralité d'attributs n'implique-t-elle pas l'existence d'une pluralité de mondes ?

- L'unicité du monde

La question est formulée par Schuller dans la Lettre 63, de la part de Tschirnhaus, de la manière suivante :

Vous plairait-il d'établir par une démonstration convaincante mais qui ne fût pas un raisonnement par l'absurde, que nous ne pouvons connaître d'autres attributs de Dieu que la Pensée et l'Étendue, et suit-il de là que des créatures composées d'autres attributs ne puissent en revanche concevoir l'étendue, d'où l'on semblerait devoir conclure qu'il existe autant de mondes que d'attributs de Dieu ? Par exemple à l'existence de notre monde de l'étendue devrait correspondre celle de mondes qui, formés d'autres attributs, auraient précisément autant d'ampleur qu'en a le nôtre, et tout de même qu'en plus de l'étendue nous ne percevons rien si ce n'est la pensée, les créatures de ces autres mondes ne devraient rien percevoir si ce n'est l'attribut dont leur monde est formé et la pensée⁸³.

L'erreur de Tschirnhaus consiste à oublier que la substance est unique. C'est une seule et même substance qui se déploie sous une infinité d'attributs, donc à chaque fois c'est une seule et même chose qui est donnée. Spinoza répond seulement : « Quant à ce que vous ajoutez : existe-t-il autant de mondes qu'il y a d'attributs ? je vous renvoie au scolie

⁸² KV AP4C ; I, 116, 28-33.

de la proposition 7, partie II »⁸⁴. Et en effet, c'est là qu'est affirmée le plus clairement l'unité des attributs dans la substance :

Ici, avant de poursuivre, il nous faut nous rappeler ce que nous avons fait voir ci-dessus : que tout ce qui peut être perçu par un entendement infini comme constituant une essence de substance, appartient à une substance unique, et en conséquence que substance pensante et substance étendue, c'est une seule et même substance comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous l'autre (...). Un cercle existant dans la Nature et l'idée du cercle existant, laquelle est aussi en Dieu, c'est une seule et même chose qui s'explique par le moyen d'attributs différents ; et ainsi, que nous concevions la Nature sous l'attribut de l'Étendue ou sous l'attribut de la Pensée ou sous un autre quelconque, nous trouverons un seul et même ordre ou une seule et même connexion de causes, c'est-à-dire les mêmes choses suivant les unes des autres⁸⁵.

Ce qui constitue l'unité de la substance, c'est uniquement l'unité de l'ordre causal qui s'y déploie sous les ordres de réalité effectivement distincts des différents attributs. Les modes dans chaque attribut sont des êtres distincts les uns des autres : « autre est le cercle, autre est l'idée du cercle », écrit Spinoza⁸⁶ ; pourtant la chose « cercle » qui est donnée est bien unique. Nous pouvons comprendre que cette chose n'est ni uniquement le cercle concret tracé dans l'étendue, ce qui signifie que l'ontologie spinoziste n'est pas un matérialisme, ni uniquement l'idée du cercle, ce qui signifie qu'elle n'est pas non plus un idéalisme. La chose « cercle » se définit par un certain rapport entre ses parties, et le cercle existant est ce rapport tel qu'il est donné dans les conditions de l'enchaînement causal des choses de la nature. Il exprime donc la causalité unique qui le fait être et qui se déploie différemment selon chaque attribut (donnant donc des modes réellement différents). Notons

⁸³ Ep 63 ; IV, 274-275, 19-20 et 1-10.

⁸⁴ Ep. 64 ; IV, 278, 5-7.

⁸⁵ E 2P7S ; 90, 2-8 et 12-18.

⁸⁶ « Aliud est circulus, aliud idea circuli » (TIE 33 ; II, 14, 14). Nous reviendrons à plusieurs reprises sur le sens de cette expression dans les chapitres suivants.

bien qu'on ne peut comprendre ici l'affirmation de l'unicité du monde qu'en posant que toute chose est modifiée selon l'infinité des attributs⁸⁷. On comprend alors pourquoi chaque attribut contient l'ordre total de la nature, et pourquoi on peut expliquer la nature entière sous un attribut ou un autre : on explique bien le tout de la nature, puisqu'on explique la totalité des choses de la nature sous n'importe quel attribut. Ainsi le scolie de E 2P7 continue-t-il :

Et si j'ai dit que Dieu est cause d'une idée, de celle d'un cercle par exemple, en tant seulement qu'il est chose pensante, comme du cercle en tant seulement qu'il est chose étendue, mon seul motif pour tenir ce langage a été qu'on ne peut percevoir l'être formel de l'idée du cercle que par le moyen d'un autre mode de penser, qui en est comme la cause prochaine, qu'on ne peut percevoir cet autre à son tour que par le moyen d'un autre encore et ainsi à l'infini ; de sorte que, aussi longtemps que les choses sont considérées comme des modes du penser nous devons expliquer l'ordre de la Nature entière, c'est-à-dire la connexion des causes par le seul attribut de la Pensée ; et en tant qu'elles sont considérées comme des modes de l'Étendue, l'ordre de la Nature entière doit être expliqué aussi par le seul attribut de l'Étendue, et je l'entends de même pour les autres attributs. C'est pourquoi Dieu est réellement, en tant qu'il est constitué par une infinité d'attributs, cause des choses comme elles sont en elles-mêmes ; et je ne puis présentement expliquer cela plus clairement⁸⁸.

⁸⁷ L'implication directe de cette conception devrait être que la chose que nous nommons un « homme » et que nous connaissons sous deux attributs, l'étendue et la pensée, est en réalité constituée aussi par l'infinité des attributs, quoique ceux-ci nous soient inconnus. Or ce point est problématique et nous verrons précisément dans notre deuxième chapitre que Spinoza s'en tient réellement à l'affirmation que l'homme est une modification de *deux* attributs, ce qui est assurément moins cohérent que l'affirmation de son existence sous l'infinité des attributs. Car Spinoza aurait dû alors justifier l'inexistence en l'homme d'une connaissance d'autres attributs que l'étendue et la pensée, ce qui n'aurait fait que repousser le problème, et aurait mis directement en péril son idée du salut par la connaissance. Ce problème reste donc irrésolu, et à défaut d'en reconstruire abstraitement une solution il vaut mieux prendre simplement acte de cette difficulté laissée par Spinoza. En somme, Schuller a raison, on ne peut maintenir de manière cohérente ensemble les trois affirmations suivantes : 1) l'homme n'est le mode que de deux attributs, 2) il existe d'autres attributs qui nous sont inconnus, et 3) il n'y a pas de mondes inconnus où existeraient des choses autres que celles du monde humain. Spinoza affirme explicitement l'unicité du monde dans sa réponse épistolaire. Nous ne pouvons donc reconstruire son interprétation qu'en supposant que c'est 1) qu'il faut modifier, puisque 2) est par ailleurs encore plus clairement affirmé, et qu'il faut bel et bien penser alors que toute chose s'exprime sous l'infinité des attributs. Nous verrons dans notre deuxième chapitre ce que dit exactement Spinoza de l'homme et traiterons plus amplement de cette contradiction.

⁸⁸ E 2P7S ; II, 90, 18-30.

Il n'y a pas d'autres choses comme s'il y avait d'autres mondes. Certes, il y a d'autres *modes*, mais qui sont d'autres expressions *des mêmes choses*, des mêmes essences, du même rapport constitutif (comme nous l'expliquerons au chapitre suivant). La substance est caractérisée par un seul et même ordre causal, qui est celui de sa puissance et que Spinoza appelle aussi « l'ordre commun de la nature » (*ordo communis Naturae*) : celui-ci se déploie dans la substance unique en déterminant la manière dont les choses vont être affectées, elles qui, à chaque instant de leur existence, reçoivent ces affectations de manière différenciée selon l'infinité des types de puissance que constituent les attributs. Ces types de puissance (puissance d'exprimer un certain rapport de mouvement et de repos pour l'attribut étendue, puissance de comprendre pour l'attribut pensée) sont « parallèles » au sens où ils ne vont pas l'un sans l'autre, pour la simple raison qu'ils sont donnés *simultanément* selon la modification que fait subir à la chose l'ordre de la nature, mais cela ne veut en aucun cas dire qu'ils correspondent à des objets différents⁸⁹.

Ainsi, chaque attribut déploie ses manifestations de la puissance substantielle de manière autonome, mais c'est bien la substance seule qui est la cause de l'existence de sa modification. Or Gueroult pense que le rôle causal de la substance est ce qui, seul, constitue son unicité, alors que Spinoza dit bien, comme rappelé ci-dessus, que le cercle et l'idée du cercle, tout en étant différents, sont *la même chose*, c'est-à-dire qu'ils ont la même essence. C'est bien plutôt là qu'il faut, selon nous, voir l'explication de l'unicité du monde. Mais

⁸⁹ Il est à noter que l'erreur de compréhension de Tschirnhaus a rendu plusieurs commentateurs méfiants envers l'habitude que l'on a prise après Leibniz de qualifier les attributs de « parallèles », comme si cela entraînait nécessairement une conception de mondes parallèles correspondant les uns aux autres de manière quasi miraculeuse (cf. notamment A. Matheron dans « La chose, la cause et l'unité des attributs », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 82, 1998, p. 3-16). Nous pensons toutefois que l'interprétation peut très bien employer la dénomination de « parallélisme » sans supposer une telle erreur, et nous nous rallions

Gueroult, plutôt que de tomber dans des apories qu'il croit insurmontables pour l'interprétation réaliste des attributs, préfère dire que la substance est unique mais non homogène, sans quoi on soutiendrait selon lui qu'un mode du penser est exactement la même chose qu'un mode de l'étendue, comme c'est le cas dans l'interprétation subjectiviste, et comme Spinoza le nie explicitement, comme nous l'avons vu (« Autre est le cercle, et autre l'idée du cercle »⁹⁰).

Mais où voit-on que, dans l'*Éthique*, Spinoza soutienne jamais la simplicité absolue de Dieu⁹¹ ? Ne se contente-t-il pas, chaque fois qu'un correspondant ne comprend pas l'union en Dieu d'attributs hétérogènes, de le renvoyer à la nécessité pour l'*Ens realissimum* de les renfermer tous en lui, comme si par là leur union devenait du même coup intelligible ? Or, à coup sûr, elle ne le serait en rien si cet Être était homogène. *C'est donc qu'il ne l'est pas*, et que, au contraire, il est bigarré, mais infragmentable ; constitué d'attributs hétérogènes, mais inséparables. *L'unité et l'indivisibilité de cet Être n'est que l'impossibilité qu'il impose à ses attributs existants par soi, et réellement distingués quant à leur essence, de se dissocier et d'exister séparément*. Son identité sous chacun d'eux n'est rien d'autre que l'indivisibilité de l'acte unique par lequel, tous en même temps (*simul*), de la même manière et avec la même nécessité (*eodem modo et eadem necessitate*), ils se causent et causent leurs modes ; acte qui, en conséquence, est celui-là même par lequel la substance unique, qu'ils constituent tous ensemble, se cause et cause ses modes⁹².

Il faudrait donc comprendre que l'infinité des attributs est une infinité d'attributs réellement distincts, et que cela anéantit la simplicité de la substance. Cependant, nous ne croyons pas que cette bigarrure et hétérogénéité pourrait être unie en un quelconque sens si son unité était purement un point commun, celui d'être l'effet d'une cause. À quoi cette unité devrait-

précisément pleinement à Matheron lorsqu'il explique en quoi consiste l'unité causale des attributs dans la chose, sans que son rejet du terme « parallélisme » nous semble justifié.

⁹⁰ « L'idée vraie (car nous avons une idée vraie) est quelque chose de différent de son idéat. En effet, autre est le cercle, et autre l'idée du cercle. Car l'idée du cercle n'est pas quelque chose ayant une périphérie et un centre comme le cercle ; et l'idée du corps n'est pas le corps lui-même », TIE 33 ; II, 14, 13-16.

⁹¹ Note de Gueroult : « Elle n'est affirmée que dans les *Cogitata Metaphysica*, II, chap VI, Ap., I, pp. 468-470 ».

⁹² Gueroult, *op. cit.*, p. 446-447. C'est nous qui soulignons.

elle correspondre ? Affirmer avec Gueroult la non-simplicité de la substance, c'est réduire la pensée de Spinoza, qui n'affirme pas seulement que la causalité est partout présente, mais encore qu'elle produit des choses uniques. Et cette affirmation se combine dans ses écrits avec l'idée que ces choses uniques donnent lieu à des modes réellement différents, toute difficile que cette conciliation puisse paraître. Dire que le monde n'est pas simple est donc parfaitement *juste* si l'on veut simplement dire que les attributs sont réellement distincts, mais c'est réducteur si l'on croit comme Gueroult que cette unité correspond simplement au fait que tout le réel est déterminé par une causalité, quelle qu'elle soit. Il faut maintenir que cette causalité est bien unique, et cela suppose que Spinoza maintient l'unicité des choses elles-mêmes en deçà des modifications différentes sous un attribut ou l'autre, sans que cela revienne à dire pour autant que la distinction est purement due à l'entendement. Un problème, que nous devons laisser de côté dans la mesure où il déborde largement le cadre de la présente analyse et où nous le traiterons dans le chapitre suivant, est alors celui de savoir pourquoi, dans ce cas, notre âme ne connaît qu'un attribut en dehors de la pensée. Malgré cette difficulté de taille, il est nécessaire de postuler, pour rendre compte du parallélisme affirmé par Spinoza, que chaque chose existe sous l'infinité des attributs, et qu'il est donné de chacune de ses modifications dans n'importe quel attribut une idée en Dieu, laquelle constitue l'âme de cette chose. Il en découle un animisme universel, dont l'examen nous permettra de comprendre la place et le rôle de l'attribut pensée en Dieu.

1.3. L'attribut pensée en Dieu

1.3.1. L'animisme universel

L'identité et l'unicité de la substance produisant infiniment ses modifications impliquent la nécessité de la correspondance de toutes les manifestations de la substance dans tous les attributs :

Il suit de là que la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir, c'est-à-dire [que] tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu suit aussi en Dieu objectivement dans le même ordre et avec la même connexion de l'idée de Dieu⁹³.

Ce que nous fait voir ce corollaire de la proposition 7 de la seconde partie, c'est qu'une idée de chaque chose correspond immédiatement à toute existence de cette chose sous un attribut ou l'autre. La « puissance d'agir » n'est opposée ici à la « puissance de penser » que pour faire comprendre qu'il est question, sous l'expression « puissance d'agir », de tous les attributs autres que la pensée, sans quoi ce corollaire contredirait la conception chère à Spinoza que penser aussi est une action réelle. Cette puissance d'agir est de toute manière la même dans tous les attributs, y compris dans la pensée. Ce sur quoi veut tout simplement insister Spinoza ici, c'est sur l'existence d'une idée correspondant à chaque mode.

Si une idée correspond à chaque mode, c'est que chacune des modifications données dans l'infinité des attributs a son correspondant immédiat (parallèle) dans la pensée divine, car tout ce qui se passe dans la nature est pensé par Dieu (« Il y a nécessairement en Dieu une idée tant de son essence que de tout ce qui suit nécessairement

⁹³ E 2P7C ; II, 89, 27-30.

de son essence »)⁹⁴. Mais puisque Spinoza établit aussi que l'idée donnée en Dieu d'une chose constitue l'âme de cette chose, comme nous l'expliquerons en détail à propos de l'âme humaine dans notre deuxième partie, il est logique de dire que tout a une âme. C'est ce que fait Spinoza dans le scolie de la proposition 13 de la deuxième partie de l'*Éthique* :

Par ce qui précède nous ne connaissons pas seulement que l'Âme humaine est unie au Corps, mais aussi ce qu'il faut entendre par l'union de l'Âme et du Corps. Personne cependant ne pourra se faire de cette union une idée adéquate, c'est-à-dire distincte, s'il ne connaît auparavant la nature de notre Corps. Car *ce que nous avons montré jusqu'ici est tout à fait commun et se rapporte également aux hommes et aux autres individus, lesquels sont tous animés, quoique à des degrés divers*. Car d'une chose quelconque de laquelle Dieu est cause, une idée est nécessairement donnée en Dieu, et ainsi l'on doit dire nécessairement de l'idée d'une chose quelconque ce que nous avons dit du Corps humain⁹⁵.

Voilà donc en quoi consiste ce qu'on peut bel et bien appeler, comme le fait Renée Bouveresse, « l'animisme universel » de Spinoza⁹⁶ : chaque chose est « animée » dans le strict sens où chaque chose, c'est-à-dire chaque individu, a une âme, laquelle est l'idée que Dieu en a. Autrement dit, le fait que chaque chose soit, « quoique à des degrés divers », animée, veut seulement dire qu'une idée lui correspond en Dieu, idée dont la complexité dépend de la complexité de la nature de la chose⁹⁷.

Deux points nous semblent particulièrement intéressants à mettre en relief à partir

⁹⁴ E 2P3 ; II, 87, 5-6.

⁹⁵ E 2P13S ; II, 96, 22-32. C'est nous qui soulignons. Nous approfondirons la notion d'« individu » chez Spinoza (qui ne désigne pas seulement les hommes) dans notre troisième chapitre.

⁹⁶ Cf. Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris, Vrin, 1992, et « *Omnia, quamvis diversus gradibus, animata sunt*. Remarques sur l'idée d'animisme universel chez Spinoza et Leibniz », in *Spinoza, Science et religion. Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 20-27 septembre 1982*, Paris, Vrin, 1988, p. 33-45. R. Bouveresse y fournit une précieuse analyse de l'idée d'animisme de la Renaissance à l'idéalisme allemand, situe Spinoza de manière différenciée dans ces divers courants et le distingue en particulier de Leibniz. Nous ne pouvons malheureusement qu'esquisser pour l'instant cette idée d'animisme universel, sur laquelle nous reviendrons en particulier dans notre troisième chapitre.

de cette affirmation : 1) Spinoza n'établit aucune différence de nature entre l'être humain et les autres êtres ; et 2) les degrés différents d'animation des choses sont des degrés de complexité ou de capacité à être affecté, ce qui veut dire, comme nous le développerons plus loin, qu'à chaque individu correspond un degré différent d'élaboration de la pensée. Autrement dit, en attribuant à chaque chose une âme, Spinoza ne suppose pas pour autant que toutes les choses pensent ou ont effectivement conscience de soi, loin de là : tout est affaire de degré.

Ce qui nous importait ici était d'énoncer cette idée centrale de l'animisme universel pour pouvoir comprendre, au moins sommairement, le statut de l'attribut pensée en Dieu : il est parfaitement parallèle aux autres attributs et de ce fait, des idées sont produites en Dieu qui correspondent exactement et simultanément aux modifications dans l'infinité des attributs. Doit-on pour autant croire, si l'on admet la différence ontologique des attributs, qu'un mode de la pensée « redouble » immédiatement tout mode de n'importe quel attribut, et donc qu'une même chose a plusieurs âmes, une pour chaque attribut ? Non, sans quoi l'attribut pensée serait infiniment privilégié par rapport aux autres attributs. Certes, on pourrait alléguer qu'une différence quantitative n'a de sens qu'au regard de l'imagination et non de l'entendement, mais dans ce cas, on doit bien supposer aussi que la différence entre les âmes est seulement de raison. Nous croyons plus simple et plus cohérent de supposer que Spinoza n'attribue pas une infinité d'âmes à chaque chose, une pour chaque attribut, mais une seule qui est son idée vraie en Dieu. Ce qui implique en toute cohérence les éléments déjà soutenus, à savoir que la chose est bien unique dans la substance à travers les

⁹⁷ Ici encore, nous renvoyons à notre troisième chapitre, qui permet de comprendre pourquoi les âmes sont elles-mêmes conscientes « à des degrés divers » (cf. 3.2.2.).

modifications qu'elle subit selon les attributs, et que l'âme d'une chose n'est rien d'autre que l'idée donnée objectivement en Dieu de l'essence unique de cette chose. Mais ce second point sera développé plus amplement par la suite. Retenons pour l'heure que la substance se produit elle-même en produisant l'infinité de ses modifications dans l'infinité des attributs, et que parmi ceux-ci se trouve l'attribut pensée, dans lequel est donc immédiatement présent, sous la forme d'une idée, l'état de chaque chose.

Le parallélisme implique qu'il ne convient pas de dire que l'idée « cause » la modification advenant à la chose ou que, inversement, la modification de la chose sous l'infinité des attributs est « cause » de l'idée en Dieu de celle-ci. La pensée et les autres attributs expriment la même puissance substantielle – quoique chacun en son genre –, et tout ce qui advient à la chose, simultanément selon les différents attributs, est un *effet* de cette puissance. Ces effets sont, comme Spinoza les appelle, les « affections de la substance », autrement dit les modes (E 1Def5). Les modes que sont les idées et les corps n'ont donc aucun rapport causal les uns avec les autres : « Ni le corps ne peut déterminer l'âme à penser, ni l'âme le corps au mouvement ou au repos ou à quelque autre manière d'être que ce soit (s'il en est quelque autre) »⁹⁸ ; mais ce ne sont tous que les effets d'une même causalité. C'est ce qu'indique Spinoza dans le corollaire de la proposition 6 de la deuxième partie de l'*Éthique* :

Il suit de là que l'être formel des choses qui ne sont pas des modes du penser ne suit pas de la nature divine par la raison qu'elle a d'abord connu les choses ; mais les choses qui sont les objets des idées suivent et sont conclues de leurs attributs propres de la même manière et avec la même nécessité que nous avons montré que les idées suivent de l'attribut de la Pensée⁹⁹.

⁹⁸ E 3P2 ; II, 141, 6-8.

⁹⁹ E 2P6C ; II, 89, 15-19.

Dès lors, nous sommes à même de comprendre pleinement le fonctionnement mécaniste et immanent du *système* de la nature de Spinoza. Tout est en écho, en correspondance avec tout, dans la mesure où tout est puissance. Par conséquent, la manière dont agit la causalité dans la nature est multiple et il nous faut compléter quelque peu la vision trop « verticale » que nous avons apportée dans notre première partie (1.1.), à savoir la vision strictement « déductive » des modes à partir de la substance. L'unité des causalités que nous avons qualifiées d'interne et d'externe, ou de verticale et d'horizontale, peut désormais être parfaitement saisie. Pour comprendre la perfection de cette unité causale, nous voudrions proposer une lecture « remontant » des modifications finies à la substance, ce à quoi, comme nous nous proposons de le montrer, nous invite justement l'animisme universel décrit ci-dessus.

1.3.2. Hypothèse d'une lecture inversée de la causalité

Rappelons quelques éléments de ce que nous avons vu sur la causalité divine. Dieu en tant que nature naturante n'est pas cause « absolument » prochaine des choses finies existantes : l'existence de celles-ci, qui à la différence de celle de la *causa sui* n'est pas contenue dans leur essence, est causée par une chaîne infinie de causes finies. Cependant, Dieu est bien la cause absolument prochaine des essences des choses. Comment comprendre ce point ? D'une part, chaque individu est doté d'un *ingenium* particulier et exprime par son *conatus* le dynamisme de la substance dont il est une modification, et c'est là sa détermination par son essence propre ; d'autre part, la causalité « moins prochaine » de Dieu correspond aux lois de la nature qui gouvernent l'évolution des êtres singuliers en

son sein.

La première étape de notre lecture inversée de la causalité consiste à voir l'autonomie de l'ordre causal exprimé par cet ordre commun de la nature, sous l'angle du mécanisme qui est à l'œuvre au sein de chaque attribut. Les lois de la nature, quel que soit l'attribut considéré, s'appliquent selon un ordre mécanique qui rend compte des rencontres entre les choses finies ainsi que des effets produits par ces rencontres, selon une causalité « horizontale » infinie. Ces lois sont celles des modes infinis immédiats, et en tant qu'ordres généraux, ces causalités sont libres, car en elles-mêmes elles ne sont pas contraintes par autre chose qu'elles-mêmes. C'est donc en elles que s'identifient la causalité « horizontale » et la causalité « verticale » distinguées plus haut.

Aucune finalité ne dirigeant les choses, c'est l'ordre purement mécanique des rencontres qui détermine l'existence de telle ou telle modification. Ainsi, le fait que mouvement et le repos correspondent au mode infini immédiat de la substance dans l'attribut étendue signifie que leur loi ordonne tous les rapports entre les corps, simples ou composés. De même, le fait que l'entendement absolument infini de Dieu soit le mode infini immédiat dans l'attribut pensée signifie que les lois de l'intellection gouvernent toute formation d'idée. Et il en va de même pour chaque attribut : la substance produit immédiatement un mode infini dont la nécessité intrinsèque, dont l'ordre de causalité en quelque sorte, explique les rapports entre toutes les autres modifications, jusqu'aux choses finies.

La seconde étape de cette lecture utilise l'idée du parallélisme des attributs et de l'animisme universel pour dire que ce sont les modifications survenant aux choses selon les lois de la nature qui « façonnent » l'être de la substance, et, par conséquent, qui la

déterminent. Cela ne revient à rien d'autre qu'à dire que *l'intellect infini divin est déterminé à chaque instant par les modifications particulières de sa substance, et que l'étendue l'est identiquement par son mode fini*, mais c'est pourtant loin d'être la conception généralement partagée à cause du fait que la causalité explicitement présentée par Spinoza (dans la première partie de l'*Éthique* notamment, comme nous l'avons analysé) n'est que la causalité allant de la substance aux modes. Poser l'existence d'une causalité *circulaire* entre la substance et les modes, c'est-à-dire poser en plus de la causalité déductive qui explique la formation des modes finis une causalité qui parte de ces effets pour expliquer l'être actuel de la substance, paraîtra à de nombreux lecteurs problématique et même peut-être tout bonnement contradictoire avec le sens de l'ontologie spinoziste. Pourtant c'est, croyons-nous, la seule manière de comprendre la causalité externe ou horizontale des modes finis les uns avec les autres, c'est-à-dire, plus simplement, le *passage* d'un état de l'être à l'autre, ce qui fait que la substance se modifie différemment d'instant en instant. C'est un des buts centraux de cette thèse que de montrer que la circularité causale est effective au sein de la nature spinoziste et que son affirmation est nécessaire pour comprendre de manière cohérente le *dynamisme* de l'ontologie spinoziste. Et nous serons ainsi amenés à voir dans notre dernier chapitre quel rôle jouent précisément les modifications finies ultimes de la substance, dans le devenir de la substance elle-même. À défaut de pouvoir dès à présent expliquer pleinement le fonctionnement de cette causalité allant des modes finis à la substance, et expliquant la circularité qui permet le devenir, posons pour le moins les jalons essentiels de ce que nous entendons par circularité causale.

On sait que, à la différence notamment d'Augustin et de rationalistes modernes tels que Leibniz ou Malebranche, pour qui Dieu peut choisir lors de la création entre plusieurs

mondes possibles du fait que son entendement contient les archétypes de tous les êtres, Spinoza écarte de son Dieu toute potentialité, tout possible. Cela se comprend fort bien : car les idées qu'il a ne sont rien d'autre que les idées de ce qu'il est. L'enchaînement causal des modes finis (dans tous les attributs) s'impose donc à l'entendement divin qui en forme nécessairement une idée. Or cette détermination de Dieu ou de la substance par ses modifications ne le rend en aucun cas passif, puisque cette intellection est action réelle¹⁰⁰. Mais cette connaissance de soi que Dieu a dans son entendement peut bel et bien être dite « déterminée », dans le sens suivant : en tant que c'est la connaissance de ce qui est, et que tout ce qui est, est déterminé. Par conséquent, bien sûr, seule la substance reste cause absolue, puisqu'elle est elle-même cause des lois de la nature ; mais la manière dont elle est modifiée dépend de l'enchaînement mécanique des choses selon ces lois.

Laurent Bove nous semble être un allié d'importance dans cette hypothèse, lui qui développe pendant quelques pages l'idée d'une circularité causale entre substance et modes et parle d'« une sorte de retournement de la causalité »¹⁰¹. Il s'explique en ces termes, mettant en relief de manière décisive le rôle des lois de la nature dans la relation de causalité réciproque entre attributs et modes :

Loin donc de découvrir dans la théorie des modes infinis une conception hiérarchique de l'Être, nous y découvrons plutôt la nécessité circulaire qui lie le fini à l'infini, le déterminé à l'indéterminé, le singulier à l'universel, en cet être plein, sans fissure ni hiérarchie, qu'est la substance spinoziste. D'une part, en effet, l'attribut s'affirme pleinement dans son mode infini immédiat, qui lui-même s'investit pleinement dans son mode infini médiat, qui s'affirme à son tour

¹⁰⁰ « La raison pour laquelle je parle ici d'un entendement en acte n'est pas que j'accorde l'existence d'aucun entendement en puissance ; mais, désirant éviter toute confusion, je n'ai voulu parler que de la chose la plus clairement perçue par nous, à savoir l'action même de connaître, qui est ce que nous percevons le plus clairement. Car nous ne pouvons rien connaître qui ne conduise à une connaissance plus grande de l'action de se connaître », E 1P31S ; II, 72, 12-17.

¹⁰¹ Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, p. 161.

totalemment dans chaque mode fini. D'autre part cependant, l'on peut dire aussi, que tout commence dans l'affirmation absolument infinie de l'univers physique des essences singulières, univers des forces actives dont la multiplicité intensive « est » la Puissance absolument infinie de la substance elle-même. On constate alors, que l'attribut (...) ne peut, sans ses modes – par lesquels cette puissance est en actes – exister ; que le mode infini immédiat, supposé produit « immédiatement », a lui-même besoin, pour prendre un sens réel, du mode infini médiat ; et qu'enfin, celui-ci n'est que l'expression du jeu des forces actives et actuelles des modes finis existant en acte. Que les lois universelles de la nature, telles que nous les percevons, soient tout autant l'expression des forces singulières constitutives de la modalité concrète, que l'action de ces mêmes forces (et ce qu'elles produisent nécessairement) l'effet de ces mêmes lois, nous conduit à découvrir dans l'*Éthique* un nouveau paradigme de la rationalité. Celui d'une logique paradoxale que l'on peut nommer réursive en ce que dans la logique causale, l'effet fait boucle avec sa propre cause, mais aussi le déterminé avec l'indéterminé, le singulier avec l'universel¹⁰².

Pourtant, rares sont les interprètes à oser poser l'existence d'un tel retournement, qui selon nous est essentiel, dans la conception spinoziste de la causalité¹⁰³. Il n'est jamais question que de la causalité de Dieu aux modes et on comprend mal, comme si la vision était encore fragmentaire, ce qui unifie le réel dans son changement, ce qui fait passer la nature d'un instant à l'autre, d'un mode à l'autre, bref ce qui se joue dans la causalité horizontale et explique son fonctionnement. Nous croyons donc qu'il est nécessaire d'explorer plus profondément cet élément de l'ontologie et en particulier, nous verrons que ses implications touchent autant à la théorie de la connaissance, qu'à la théorie des affects et à la finalité proprement éthique de l'œuvre de Spinoza.

C'est donc ici une hypothèse de lecture inversée de la causalité ou de la nécessité que nous proposons, car une vision trop descendante et verticale de la causalité nous paraît

¹⁰² *Ibid.*, p. 163-164.

¹⁰³ On lira également sur ce sujet l'article de Bernard Rousset, « L'être du fini dans l'infini selon l'*Éthique* de Spinoza », dans la *Revue Philosophique*, 1986, 2, p. 223-247.

insuffisante, et cette causalité des modes sur la substance fait boucle avec la causalité déductive de la substance sur les modes. Cette causalité circulaire qui se déploie de manière progressive dans la durée est ce qui constitue, qu'on nous permette de continuer l'image, la causalité « horizontale » des modes finis les uns envers les autres. Les modifications particulières n'étant pas hors de Dieu, sa causalité reste libre. Mais elle est bien en même temps nécessaire. Nécessité et liberté sont donc une seule et même chose en Dieu, et la causalité qui forme la trame du monde est celle de la nature même de Dieu, en tant que ses lois sont celles des modes infinis immédiats, les expressions les plus immédiates de sa nature. Quelle unité incroyable de la substance se révèle alors à notre compréhension ! L'unité des deux chaînes causales est réelle. La nature est donc un *tout*, où tout est causalité et nécessité, exprimées d'une infinité de manières mais toujours selon le même ordre : celui de la puissance infinie divine se produisant nécessairement *et* librement. La substance est en effet toujours libre, puisqu'il est évident qu'elle « existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir », selon la définition de la liberté (E 1Def7), car ses lois de détermination sont celles de sa nature propre. D'où un sens absolu à l'idée de la substance *cause de soi*.

La lecture de la nécessité divine dans les deux sens, c'est-à-dire en descendant de la substance aux modes finis (objet de notre partie 1.1.) et en remontant de l'enchaînement horizontal nécessaire et mécanique des modes finis à l'intellect infini divin qui les perçoit nécessairement (1.3.2.), nous aura permis de mieux comprendre l'unité parfaite de la substance avec elle-même à travers ses modifications. Nous pouvons désormais aborder la question de ce qu'est la connaissance elle-même et de ce qu'est le statut, dans la nature, de ce mode tout à fait particulier qu'est l'homme : notre deuxième chapitre se veut une

explication de la connaissance humaine, avec un accent particulier sur la dynamique de cette connaissance, dynamique qui se verra elle-même approfondie dans les chapitres suivants.

Chapitre II

La connaissance humaine

Nous touchons, lorsque nous pénétrons sur le terrain de la théorie moderne classique de la connaissance, à quelques lieux communs partagés semble-t-il par tous, et il est courant de trouver chez les philosophes rationalistes une conception hiérarchisée et progressive de la connaissance. Le morceau de cire de Descartes ou ses hommes qui ne sont peut-être que chapeaux et manteaux (*Méditations métaphysiques*, II, §11-14) illustrent bien l'idée que ce qui connaît réellement n'est pas l'imagination mais l'entendement, et ce même lorsqu'il est question de la connaissance des choses sensibles. L'imagination a généralement été reléguée au rang le plus bas par les philosophes de la modernité, et en particulier par les rationalistes¹⁰⁴ : trompeuse, elle est le modèle d'une connaissance incertaine et fluctuante, aussi instable que son objet qui se perd en d'infinies modifications, changeant un peu à chaque instant et variant selon le sujet. Malebranche et Leibniz ont souscrit à ce déni cartésien de la fiabilité de la connaissance par imagination, et on peut dire qu'en considérant la connaissance par imagination comme le premier mode de connaissance, et comme le lieu de la connaissance inadéquate, Spinoza n'a pas manqué de s'inscrire dans cette lignée cartésienne – et, en réalité, bien plus ancienne, car on peut

¹⁰⁴ Mais pas seulement par les rationalistes, puisque Pascal par exemple a des propos sévères contre l'imagination. On se souviendra notamment de la pensée commençant par la phrase suivante : « Imagination. C'est cette partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était infaillible du mensonge » (*Pensées*, fr. 82 Brunschvicg).

facilement la faire remonter aux néoplatoniciens¹⁰⁵ et à Platon lui-même.

Pourtant, la conception spinoziste de l'imagination est tout à fait différente de celle de ses contemporains rationalistes, et l'infériorité dont l'imagination est entachée par rapport à la connaissance rationnelle ne l'empêche pas d'être vue avant tout comme force et comme puissance positive de penser. Dans ce chapitre, nous désirons tout d'abord approfondir la notion d'imagination chez Spinoza à travers l'étude et la présentation de son affirmation que l'âme est l'idée du corps. Dans une seconde partie, nous envisagerons quels sont les autres modes de connaissance et pourquoi ils sont supérieurs à l'imagination, introduisant d'ores et déjà la dimension affective pour rendre compte de la dynamique progressive de la connaissance chez Spinoza. Nous espérons ainsi fournir une vision d'ensemble de la théorie de la connaissance humaine chez Spinoza et mettre en valeur son lien étroit avec l'ontologie spinoziste de la puissance. Plus fondamentalement encore, ce chapitre posera les éléments nécessaires pour comprendre ce que dit précisément Spinoza du progrès dans la connaissance, progrès qui fournit aux deux autres chapitres leur cadre d'intelligibilité. Mais en tout premier lieu à cette fin, il nous faut comprendre ce qu'est l'âme par rapport au corps et en quel sens elle l'« imagine ».

2.1. La relation âme-corps

¹⁰⁵ Les néoplatoniciens étaient d'ailleurs bien connus de Spinoza. On trouve dans Wolfson (*op. cit.*) plusieurs liens fort instructifs entre la philosophie de Spinoza et le néoplatonisme, quoique Wolfson fasse plus volontiers découler les problèmes rencontrés par Spinoza et leur solution dans son système aux théories médiévales en philosophie et en théologie ; mais c'est assurément Émile Lasbax qui est allé le plus loin dans ce type de comparaison en faisant de Spinoza un néoplatonicien parfait. Sur ce point, cf. *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*, Paris, Félix Alcan 1919, et notre critique de cet ouvrage au chapitre 3 (3.3.). Si nous critiquons personnellement cette assimilation réductrice de la philosophie de Spinoza à celle de ses prédécesseurs, nous reconnaissons néanmoins tout à fait que Spinoza les connaissait bien et en a visiblement été influencé.

Nous avons vu dans notre premier chapitre (1.2.2.) ce qu'il fallait comprendre du parallélisme des attributs chez Spinoza : l'affirmation de l'infinité des attributs, qui expriment chacun en son genre la puissance infinie de la substance unique, ne conduit pas à la conclusion qu'une infinité de mondes différents existent, mais seulement à l'affirmation que le réel *unique substantiellement* est exprimé en une infinité de manières réellement distinctes les unes des autres. Un corps est un mode de l'attribut étendue, et une idée un mode de l'attribut pensée. Or l'expérience nous révèle que l'homme est composé d'une âme et d'un corps et ne connaît que deux attributs : l'étendue (puissance infinie d'être affecté de mouvement ou de repos), et la pensée (puissance infinie de former des idées, ou de comprendre). Nous avons vu que ces deux attributs, selon l'explication donnée plus haut, sont « parallèles », c'est-à-dire que les modes que sont l'âme et le corps expriment chacun de manière parfaitement *simultanée* les modifications dont la substance unique est affectée, qu'ils sont réellement distincts et *se correspondent* néanmoins, sans se *causer* l'un l'autre : ces modes ne sont tous deux que des effets d'une même cause, à savoir la modification de la substance unique, Dieu ou la nature.

C'est ainsi que Spinoza résout le problème de la relation entre l'âme et le corps : l'un et l'autre sont les modifications, dans des registres différents, d'une seule et même chose, d'un seul et même « individu », qui peut être un homme. L'unité de la chose « homme » (c'est-à-dire son unicité) à travers les attributs explique que l'âme de cet homme soit parfaitement synchronisée avec son corps, et inversement, et ce sans qu'on ait à entrer dans l'épineuse question de la communication entre eux de deux ordres de réalité distincts – problème auquel se sont heurtés tous les cartésiens qui posaient l'étendue et la

pensée comme des substances hétérogènes. Que peut en effet un esprit sur un corps, ou un corps sur un esprit, si les deux sont des types d'être radicalement différents ? Rien, d'où un problème théorique majeur pour rendre compte de l'expérience toute simple que chacun fait de la relation entre l'âme et le corps dans sa personne. Chez Descartes, ce problème a donné lieu aux hésitations et difficultés dont la sixième méditation est restée l'emblème¹⁰⁶. Ses successeurs rationalistes y ont tous fait face et des moyens extrêmement élaborés théoriquement ont dus être mis en place par Malebranche et Leibniz, notamment, pour y répondre. Mais ce problème, on le comprend, n'en est un que parce qu'ils partaient d'un postulat dualiste, et ont été obligés par la suite de composer avec l'hétérogénéité logique de la substance pensante à la substance étendue. Le point de départ de toute cette problématique épistémologique est l'incapacité d'expliquer comment l'esprit peut connaître les corps, puisque la pensée et l'étendue sont deux substances distinctes. Or Spinoza, en posant l'unicité de la substance à travers l'infinité de ses attributs et de ses modifications, coupe le problème à sa racine et rejoint ainsi l'expérience commune de l'unicité de notre être composé d'une âme et d'un corps.

Nous avons expliqué plus haut, à propos du parallélisme, comment l'être humain, comme toute chose, pouvait être considéré comme un individu unique, quoiqu'il exprime son être sous des attributs réellement différents. Or, qu'est-ce qu'un homme ? Cela devrait être, logiquement, un mode exprimé par une *infinité* d'attributs, comme l'est la substance

¹⁰⁶ Le problème de conciliation des deux reste irrésolu chez Descartes, comme le rappelle le problème du membre fantôme ou celui du malade hydropique, dont la solution physiologique de Descartes a de quoi faire sourire. Cette solution est qu'un nerf particulier relie toujours un même point du cerveau à un même point du corps, mais que si par erreur un point intermédiaire de cette liaison nerveuse l'excite, le cerveau sera « tiré » de la même manière que par l'extrémité et attribuera à celle-ci l'information de plaisir ou de douleur reçue, commandant alors une réponse décalée par rapport à la réalité de l'état du corps (cf. *Méditations métaphysiques*, VI, § 35). L'union de l'âme au corps reste ainsi, chez Descartes, « mystérieuse » : Dieu seul la

elle-même, puisque c'est un mode de la substance. Pourtant, il faut reconnaître que nous n'avons connaissance que de deux attributs : la pensée et l'étendue. D'où Spinoza tire une définition de l'homme qui ne mentionne que ces deux types d'être : « Il suit de là que l'homme consiste en Âme et en Corps et que le Corps humain existe conformément au sentiment que nous en avons »¹⁰⁷.

2.1.1. L'homme n'est-il que pensée et étendue ?

De multiples interrogations méritent d'être posées concernant la signification de cette réduction à deux attributs « constitutifs » de l'homme. Pourquoi Spinoza insiste-t-il pour attribuer à la substance une infinité d'attributs, et ce dès la première définition de Dieu¹⁰⁸ ? Et comment faut-il comprendre cette infinité : quantitativement, comme un nombre infini d'attributs ? qualitativement, comme l'expression du tout de l'infinité substantielle ? progressivement, comme un continu indéfini entre les deux seuls pôles que seraient l'étendue et la pensée¹⁰⁹ ? L'explication qui suit la définition 6 revient sur l'expression « un être absolument infini » et non sur « une infinité d'attributs », mais le lien établi entre les deux semble vouloir dire que l'infinité en question n'est pas celle d'un nombre, qu'elle renvoie seulement à « tout ce qui existe » :

Je dis absolument infini et non infini en son genre ; car de ce qui est infini

comprend.

¹⁰⁷ E 2P13C, II, 96, 19-20.

¹⁰⁸ « J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie », E 1Def6, II, 45, 22-25.

¹⁰⁹ Cette troisième possibilité correspond à l'hypothèse d'Émile Lasbax, que nous évoquerons dans notre troisième chapitre et qui est, il est vrai, assez séduisante une fois écartée l'erreur que commet Lasbax à propos des affects qu'il voit comme un attribut intermédiaire.

seulement dans son genre, nous pouvons nier une infinité d'attributs ; pour ce qui au contraire est absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation appartient à son essence¹¹⁰.

C'est précisément l'interprétation soutenue par George Kline¹¹¹, qui nie que Spinoza prenne « infini » en un sens quantitatif numérique lorsqu'il parle des attributs infinis. Pour qualifier l'usage systématique d'« infini », il distingue les deux sens suivants, qui ne sont pas ceux d'un *nombre* infini d'attributs :

The term *infinitem* has two distinct but related systematic senses, which I call *infinitem I* and *infinitem II*. *Infinitem I* means 'perfect without limitation' ; *infinitem II* means 'all without exception'¹¹².

Le sens numérique d'« infini » est donc relégué à ce qu'il appelle l'usage non systématique du terme : « *Infinitem* in the nonsystematic sense is a numerical or quasi-numerical term, meaning 'countless' or 'indefinitely many' »¹¹³. Si l'interprétation des attributs doit selon lui se restreindre au sens « systématique », c'est pour éviter d'introduire une division imaginaire au sein de la nature naturante. Pour Kline, le nombre d'attributs n'est donc pas infini, ou plus précisément les attributs ne peuvent même pas être comptés, l'infinité dans le second sens n'étant que le fruit de l'imagination :

Spinoza himself sharply contrasts the idea of an *ens absoluté infinitem* [I] with that of a being having 'three, four, etc. attributes' (Letter 64, V & L, III, p. 206). He could equally have said 'three million' or 'four billion'. The point is that *no* possible number of attributes could amount to 'all the attributes without exception'¹¹⁴.

¹¹⁰ E 1Def6Ex, II, 46, 2-7.

¹¹¹ George Kline, « On the Infinity of Spinoza's Attributes », *Speculum Spinozanum 1677-1977*, ed. Siegfried Hensing, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 333-352.

¹¹² *Ibid.*, p. 342.

¹¹³ *Ibid.*, p. 344.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 345.

Par conséquent, il revient sur le principe selon lequel plus un être a de réalité, plus il possède aussi d'attributs (E 1P10S), pour en donner une interprétation différente de celle qui viendrait naturellement au lecteur :

Spinoza's claim that *plura attributa* can without absurdity be assigned to *uni substantiæ* (I, 10, n.) is to be interpreted in this light, as is his related claim: *plus realitatis ... plura attributa* (I, 9 & 10, n.), which means not 'the more reality ... the more attributes' – that would imply a grotesque correlation: an entity with reality-quotient 3 would have 3 attributes ; an entity with reality-quotient 39 would have 39, etc. – but a non-numerical, non-quantitative hierarchy: entities with the *lowest* degree of reality have *one attribute* ; entities with *more than the lowest* degree of reality have *more than one attribute* ; the entity with the *highest* degree of reality has *infinita* [II] *attributa* – all the attributes there are without exception¹¹⁵.

Nous ne saurions cependant pas nous prononcer pour dire si cette interprétation de Kline, qui est reconnue pour être l'une des plus érudites sur le sujet, est réellement fidèle à Spinoza ou non. On peut légitimement penser que Spinoza n'aurait pas formulé son idée d'une manière aussi ambiguë s'il avait vraiment entendu autre chose qu'une infinité *numérique* d'attributs, lui qui de toute évidence a pris grand soin de choisir chacun des termes utilisés dans l'*Éthique*, et dont le latin, sous une grande simplicité, est aussi d'une extraordinaire précision. Mais deux points sont évidents : d'une part, l'explication de la définition de Dieu semble s'accorder avec l'interprétation non numérique ; d'autre part, Spinoza critique avec virulence l'idée d'une division en parties à propos de la substance étendue, ce qui incite à penser que le nombre et la division, dans la substance, ne sont présents qu'au niveau de l'imagination et non à celui de l'entendement :

Toutes ces conséquences absurdes (...), desquelles ils veulent conclure qu'une

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 347.

substance étendue est finie, ne découlent pas le moins du monde de ce qu'on suppose cette quantité infinie mesurable et composée de parties finies ; on ne peut donc rien conclure de ces absurdités, sinon qu'une quantité infinie n'est pas mesurable et ne peut se composer de parties finies (...). Si donc nous avons égard à la quantité telle qu'elle est dans l'imagination, ce qui est le cas ordinaire et le plus facile, nous la trouverons finie, divisible et composée de parties ; si, au contraire, nous la considérons telle qu'elle est dans l'entendement et la concevons en tant que substance, ce qui est très difficile, alors, ainsi que nous l'avons assez démontré, nous la trouverons infinie, unique et indivisible¹¹⁶.

Par conséquent, il faudrait supposer que les attributs, malgré leur distinction réelle, ne peuvent pas être « comptés » par l'entendement.

Spinoza pourtant « compte » en quelque sorte les attributs en insistant sur le fait que nous n'en connaissons que deux, la pensée et l'étendue, et ne sommes constitués que par ces deux-là. La question, déjà abordée dans le chapitre précédent à propos de toute chose finie, revient donc : l'homme n'est-il que pensée et étendue, ou bien est-il « l'infinité des attributs » (la totalité des attributs) sans pour autant tous les connaître ? La logique du système impose de penser que, comme toute chose singulière mode de la substance, tout homme est traversé par l'infinité des attributs, et il semble nécessaire d'admettre – sans attacher plus d'importance à l'impossibilité d'expliquer ce fait – que l'on n'en connaît que deux¹¹⁷.

Une autre interprétation serait, sinon, que toutes les choses consistent en seulement

¹¹⁶ E 1P155 ; II, 58-59, 20-27 et 25-30.

¹¹⁷ Il se pourrait qu'Errol E. Harris ait raison de penser que cette question est restée irrésolue chez Spinoza, puisque jamais celui-ci n'est allé jusqu'à supposer – ce qui serait logique selon cette conception – que l'on a plusieurs âmes, une pour chaque attribut. Cf. E. E. Harris, *The Substance of Spinoza*, Humanities Press, New Jersey, 1994, chap. 3 p. 38-51, où il discute, entre autres, les interprétations de Gueroult, qui parle, de manière étrange, d'une « pluralité non numérique » des attributs (cf. Gueroult, *op. cit.*, p. 147-148), et d'E. Bratuschek, qui croit que l'infinité des attributs est celle du redoublement infini en idées d'idées (E. Bratuschek, *Worin bestehen die unzähligen Attribute der Substanz bei Spinoza*, Berlin, Druck der Associations Buchdruckerei, 1871). Notons que G. Huan avait déjà réfuté de manière convaincante l'interprétation de Bratuschek (cf. G. Huan, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, Schoutheer Frères, 1913). Harris nous semble conclure avec raison à l'échec de ces différentes interprétations, y compris celle de Kline.

deux attributs, qui peuvent être, comme dans le cas de l'homme, du chat, de l'arbre ou de la pierre, l'étendue et la pensée, mais qui peuvent aussi être, comme dans le cas de choses que nous ne connaissons pas, un des autres attributs à nous inconnus et la pensée¹¹⁸. Nous ne pouvons cependant accepter cette hypothèse, car même si elle pourrait justifier le fait que l'âme humaine ne connaisse que des modes de la pensée et de l'étendue, certes, elle impliquerait l'existence de mondes inconnus parallèles au nôtre, ce que Spinoza a nié absolument et que nous avons déjà expliqué. Un passage de la lettre 63 où Spinoza répond à Schuller sur la difficulté concernant les attributs soulevée par Tschirnhaus doit nous éclairer sur ce point :

L'on voit ainsi que l'âme humaine, ou l'idée du Corps humain¹¹⁹, n'enveloppe et n'exprime point d'autres attributs de Dieu à part ces deux. De ces deux attributs d'ailleurs ou de leurs affections, aucun autre attribut de Dieu (partie I, proposition 10) ne peut être conclu et on ne peut par ces attributs en concevoir aucun autre. D'où cette conclusion que l'âme humaine ne peut parvenir à la connaissance d'aucun attribut de Dieu à part ces deux, ainsi que je l'ai énoncé. Quant à ce que vous ajoutez : existe-t-il autant de mondes qu'il y a d'attributs ? je vous renvoie au scolie de la proposition 7, partie II¹²⁰.

Spinoza ne semblait donc voir aucune difficulté dans l'affirmation que l'âme humaine ne connaît que le corps, et pourtant que le monde est bien unique. Paradoxalement, il faut reconnaître que les termes qu'il emploie dans ce passage (« et n'exprime point d'autres attributs de Dieu à part ces deux ») ainsi qu'en E 2P13C (« l'homme *consiste en* Âme et en Corps » [*constare*]) indiquent clairement qu'à ses yeux la restriction n'est pas que dans la connaissance, mais dans l'être, c'est-à-dire que ce n'est pas seulement notre connaissance

¹¹⁸ Toute chose a en effet nécessairement une âme, puisque Dieu en a l'idée, comme nous l'avons déjà énoncé dans notre premier chapitre (cf. 1.3.1., « L'animisme universel »).

¹¹⁹ « Ou l'idée du Corps humain (*sive Corporis humani ideam*) » : incise oubliée par Appuhn dans sa traduction.

qui ne couvre que deux attributs, mais que nous ne sommes effectivement le mode que de deux attributs.

Ainsi, on doit certes logiquement supposer que toute chose singulière s'exprime sous « une infinité » d'attributs, pour ne pas risquer d'introduire des mondes parallèles avec des choses totalement autres que celles que nous côtoyons, mais alors on ne sait pas pourquoi l'âme humaine ne connaît que deux attributs, et pourquoi Spinoza dit que l'homme ne consiste qu'en âme et corps. Face à ce qui *nous* apparaît comme un problème mais auquel les affirmations de Spinoza ne nous semblent fournir aucune réponse claire – car il ne semblait y voir, précisément, aucun problème lui-même –, restons-en donc, malgré l'apparente contradiction avec l'infinité présupposée des attributs en chaque chose, à ce que nous enseigne explicitement Spinoza. Voilà donc ce qu'est un homme : c'est un individu composé d'une âme et d'un corps, dont l'existence du corps est identique à ce que l'on en ressent ou ce que nous indique la sensation (*sentimus*), comme le spécifie la suite de E 2P13C déjà cité. À chaque fois que l'on parle d'un homme, on ne fait donc référence qu'à un mode de ces deux attributs : la pensée et l'étendue. Affirmation qui fait naître tout de suite d'autres questions : qu'est-ce qu'une âme ? qu'est-ce qu'un corps ? et, surtout, comment s'explique leur évolution parallèle ?

2.1.2. L'âme idée du corps

Dans l'*Éthique*, l'étude de la nature de l'âme commence dès les axiomes de la

¹²⁰ Ep. 64 ; IV, 277-278, 29-30 et 1-7.

seconde partie et se poursuit jusqu'à la proposition 13, après laquelle commence l'étude de la nature des corps. Spinoza pose que :

II. L'homme pense. (...)

IV. Nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières.

V. Nous ne sentons ni ne percevons nulles choses singulières, sauf des corps et des modes de penser¹²¹.

C'est l'expérience qui nous apprend ce que ces axiomes énoncent : nous n'avons aucune autre perception que celle de nos modes de penser, lesquels recourent à la fois nos idées et nos affects (tels que l'amour ou le désir, cf. E 2Ax3), et celle de différents corps. Soulignons l'utilisation conjointe par Spinoza des verbes *sentire* et *percipere* dans l'axiome 5 : elle nous indique d'emblée que le rapport de l'âme humaine au corps est un rapport de perception qui prend la forme d'un « sentir », d'un « éprouver » expérimentiel. Le cœur de la théorie spinoziste de la connaissance du corps par l'âme, c'est l'idée que l'âme est la conscience du corps, le lieu de perception de ce qui se passe dans le corps, tant sous la forme d'une affirmation de la réalité d'une affection du corps (ce qui constitue proprement l'idée, comme nous allons le voir ici) que sous la forme d'un sentiment de l'évolution de la puissance du corps (ce qui constitue l'affect, comme nous le développerons dans le chapitre suivant). C'est cette affirmation concernant le corps que Spinoza appelle la perception.

Que l'âme soit *avant tout* perception du corps, c'est ce que nous apprend la proposition 11 :

Ce qui constitue en premier l'être actuel de l'âme humaine n'est rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte¹²².

¹²¹ E 2Ax2,4,5 ; II, 85-86, 25 et 4-8.

¹²² E 2P11 ; II, 94, 14-15.

Il faut remarquer tout d'abord l'emploi de « en premier » dans cette proposition, qui laisse à penser que l'« être actuel de l'âme humaine » (au sens de la totalité de son être, puisque la distinction aristotélicienne entre puissance et acte n'a aucun sens chez Spinoza) n'est pas constitué tout entier par « l'idée d'une chose singulière existant en acte »¹²³. Cette priorité peut être ou bien axiologique, au sens de ce qui constitue avant tout en importance l'âme, ou bien temporelle, au sens de ce qui vient en premier dans l'ordre génétique de sa constitution : rien de ce qui précède ne nous permet de trancher encore entre les deux lectures, mais nous verrons bientôt que les deux sens sont valables et complémentaires ici. D'un autre côté, l'expression « n'est rien d'autre que » vient limiter la propension naturelle à chacun à voir dans l'âme une autre essence ou finalité, précisément, que celle d'être une simple idée de chose. On voit bien qu'il s'agit pour Spinoza de fournir une définition tout à fait nouvelle, et très précise, de l'âme et de sa fonction.

L'étape suivante pour Spinoza consiste en une précision de la nature de la relation entre l'âme et son objet :

Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'Âme humaine doit être perçu par cette Âme ; en d'autres termes, une idée en est nécessairement donnée en elle ; c'est-à-dire si l'objet de l'idée constituant l'Âme humaine est un corps, rien ne pourra arriver dans ce corps qui ne soit perçu par l'Âme¹²⁴.

Que l'âme humaine soit en premier « l'idée d'une chose singulière existant en acte » signifie qu'elle perçoit tout ce qui se passe dans la chose singulière en question, selon une relation de *nécessité*. D'où suit immédiatement l'application au cas singulier, mais encore

¹²³ Nous verrons dans notre dernier chapitre que l'âme a aussi une partie éternelle, qui est l'idée du corps *sub specie aeternitatis*.

¹²⁴ E 2P12 ; II, 95, 13-17.

hypothétique, du corps, pour conclure que dans le cas où la chose dont l'âme est l'idée est un corps, l'âme doit nécessairement former une idée de (ou percevoir) tout ce qui se passe dans ce corps. Enfin Spinoza énonce la proposition qui constitue la prémisse attendue dans le syllogisme catégorique que nous reconstituons ici :

L'objet de l'idée constituant l'Âme humaine est le Corps, c'est-à-dire un certain mode de l'étendue existant en acte et n'est rien d'autre¹²⁵.

La conclusion, évidente (l'âme humaine a une idée de, ou perçoit, tout ce qui se passe dans le corps), se retrouve dans le corollaire de cette proposition, dont nous étions partis. L'homme est donc défini comme un être constitué d'une âme et d'un corps, et la relation de perception du corps par l'âme est immédiatement posée en termes d'identité nécessaire, simplement dans un registre – un attribut – différent. On remarque également la restriction « et n'est rien d'autre » pour désigner ce dont l'âme est l'idée : l'âme humaine n'a connaissance d'aucun autre attribut que de la pensée et de l'étendue. Cette restriction signifie aussi qu'elle n'est, par ailleurs, idée que d'un corps et non de plusieurs. L'âme, idée d'un corps : voilà ce qu'elle est, et qui résume sa fonction première et ontologique.

Mais comment l'âme, qui est un mode de l'attribut pensée, peut-elle être en relation de perception avec le corps, qui est un mode de l'attribut étendue, puisque ces deux attributs sont deux types d'être réellement distincts ? Spinoza ne cache pas que cette différence est irréductible : l'âme et le corps n'ont « rien de commun »¹²⁶. Pourtant, l'un et

¹²⁵ « Objectum ideæ, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud », E 2P13, II, 96, 2-3.

¹²⁶ « Nous voyons que l'âme, bien que n'ayant rien de commun avec le corps, peut être cause cependant que les esprit animaux qui se mouvaient d'un certain côté se meuvent maintenant d'un autre », KV 2 /20 no3 ; I, 96-97, 14 et 1-3.

l'autre interagissent bel et bien :

Il n'y a dès lors pas de difficulté à ce qu'un mode qui est infiniment différent d'un autre agisse sur l'autre, car il le fait comme partie du tout, l'âme n'ayant jamais été sans le corps ni le corps sans l'âme¹²⁷.

C'est comme « partie du tout » (le tout qu'est la chose substantielle) que l'âme perçoit le corps, ou que le corps exprime en son registre ce que l'âme exprime dans le sien : la cause unique et de l'âme, et du corps, c'est la substance, laquelle se modifie à chaque instant d'une manière certaine et déterminée en une certaine chose, et cette « manière » – ce mode – s'exprime dans le mode « corps » simultanément à son expression dans le mode « âme »¹²⁸.

Par conséquent, affirmer que l'âme est en premier lieu l'idée d'un corps, c'est affirmer que l'âme se définit comme l'expression dans l'attribut pensée de ce qui s'exprime dans l'attribut étendue, et c'est tout. L'âme ne perçoit ce qui se passe dans le corps que parce qu'elle « est » ce corps même, ou encore, pour le dire autrement, que parce qu'elle « perçoit » ce qui se passe dans la chose « homme » qu'exprime un corps. Âme et corps sont tous deux des effets, et c'est pourquoi ils sont « parallèles » sans se causer l'un l'autre. Comme le dit Gueroult – qui, rappelons-le, soutient comme nous la distinction réelle des

¹²⁷ KV 2 /20 Adn3 ; I, 96, 29-32.

¹²⁸ C'est seulement dans notre quatrième chapitre que nous pourrions expliquer intégralement le fonctionnement de cette interaction chez l'homme à l'aide, précisément, de la théorie des affects (cf. 4.1.3.). Nous présentons par ailleurs brièvement ci-dessous la théorie du *Court traité* selon laquelle c'est le corps qui agit sur l'âme lorsque celle-ci perçoit ses modifications. Il est possible que Spinoza se soit rendu compte de l'incompatibilité de cette théorie première avec son affirmation de l'hétérogénéité absolue des attributs, et qu'il ait volontairement, par la suite, mis l'accent sur la part d'activité de l'âme dans la perception, comme il le fait dans l'*Éthique*. Il reste qu'il parle toujours dans l'*Éthique* de la perception par l'âme de son objet, le corps, comme si la modification de celui-ci au contact des corps extérieurs était première, et l'idée seconde. Mais ces manières de parler ne sont pas cohérentes avec la théorie d'ensemble. Spinoza ne semble pas avoir vu cette difficulté.

attributs –, avec qui nous sommes ici d'accord :

Ils [l'âme et le corps] sont nécessairement unis l'un à l'autre dans la durée, quant à leur existence, et dans l'éternité, quant à leur essence. Cette union n'est ni leur fusion ou *permixtio*, comme l'assure Descartes, ni leur juxtaposition pure et simple : elle est *identité* de la chose qu'ils constituent, cette chose étant *la même sous deux attributs différents*. Mais d'où vient cette identité et en quoi consiste-t-elle ? Elle vient de leur *cause*, car elle n'est rien d'autre que l'identité de la cause singulière qui, *par un seul et même acte*, les produit corrélativement, dans leurs attributs respectifs, à la même place dans la chaîne des modes. *Infiniment différents quant à leur essence*, ils sont donc *identiques quant à leur cause*, chose identique signifiant ici *cause identique*¹²⁹.

Âme et corps sont deux modes réellement « différents », en tant qu'ils appartiennent à deux attributs différents, et pourtant également « identiques », au sens où l'un est comme la transposition exacte de l'autre dans son propre registre. Lorsque Spinoza parle de perception du corps par l'âme, il nous faut donc bien comprendre qu'au sens strict, l'âme ne « perçoit » pas le corps comme une chose extérieure : à proprement parler, on peut dire que l'âme « est » la même chose que le corps, ou encore qu'elle perçoit *la modification de la substance à laquelle correspond, dans l'étendue, un corps*. La « perception » n'est ainsi rien d'autre, pour l'âme, que le « devenir-semblable au corps », au fil de son évolution. Par conséquent, le *prius* de E 2P11 souligné plus haut désigne à la fois une priorité temporelle et une priorité axiologique, ontologique même : l'âme n'est, à la base, « rien d'autre que » la perception du corps, perception qui est en premier lieu sensation et, selon les termes employés par Spinoza, « imagination ». Voilà la révolution qu'opère Spinoza dans l'épistémologie philosophique : lorsque l'âme perçoit le corps, il faut comprendre qu'elle l'imagine ; et plus exactement, l'âme est avant tout cette perception, ou cette imagination,

¹²⁹ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 237.

du corps. Un premier questionnement concerne la nature de cette perception imaginative.

2.1.3. L'imagination comme puissance de l'âme

- Évolution de la pensée de Spinoza

Dans le domaine de la perception par l'âme du corps, une différence se remarque entre les premiers textes et le *Traité de la réforme de l'entendement* et l'*Éthique*. Dans le *Court traité* et les *Pensées métaphysiques*, Spinoza maintient certes une théorie de l'âme-idée du corps, mais celle-ci ne s'accorde pas avec le parallélisme que l'on connaît dans les ouvrages postérieurs. En effet, Spinoza y fait de la « perception » une *action du corps sur l'âme*, c'est-à-dire un processus dans lequel l'âme est nécessairement vue comme passive. « Connaître », dit le *Court traité*, « est un pur *pâtir* »¹³⁰, ou comme Spinoza le répète de manière un peu plus développée quelques pages plus loin :

Nous avons dit que le Connaître est une pure passion, c'est-à-dire une perception dans l'âme de l'essence et de l'existence des choses ; de sorte que ce n'est pas nous qui affirmons ou nions jamais quelque chose d'une chose, mais c'est elle-même qui en nous affirme ou nie quelque chose d'elle-même¹³¹.

Dans le *Court traité*, Spinoza assimile la « chose » qui s'affirme dans l'esprit au corps lui-même, et il va jusqu'à expliquer leur interaction par l'intermédiaire d'esprits animaux du même type que ceux qui rendent compte de la relation du corps au cerveau

¹³⁰ « Verstaan (...) is een zuivere of pure lyding » (KV 2 /15 no4 ; I, 79, 22-23).

¹³¹ KV 2 /16 no5 ; I, 83, 13-17.

dans la physiologie de Descartes¹³². On sent l'influence de la philosophie cartésienne sur la pensée du jeune Spinoza, influence qui s'est transformée en héritage beaucoup plus critique avec les années, Spinoza élaborant sa propre solution aux problèmes du cartésianisme avec une originalité de plus en plus apparente. C'est ainsi dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et dans l'*Éthique*, les esprits animaux disparaissent totalement. À cette exception près toutefois, on peut dire que la théorie de l'âme-idée du corps de Spinoza était déjà exposée dans le *Court traité* : son intuition principale selon laquelle l'âme est l'expression immédiate dans la pensée (la modification, l'idée) de la chose y était déjà clairement affirmée, comme la fin de la citation donnée ci-dessus (KV 2/16 no5) le fait voir. L'explication de la perception du corps par l'âme se faisait par le biais de la substance unique déjà, mais avec la prétention que c'était le corps qui imprimait sa modification dans l'âme, et par conséquent que le corps dispensait et l'âme recevait.

Le *Traité de la réforme de l'entendement* et l'*Éthique* vont plus loin dans la désignation de l'âme et en font une modification active : l'âme ne se contente pas de recevoir une modification, elle est cette modification elle-même et, par son essence, elle est dynamique. « L'âme est désir de perception », pourrait-on dire en des termes à résonance peut-être certes trop leibniziens, mais néanmoins justes ; par là nous voulons dire que l'âme a un *conatus* qui est un désir de produire des idées et d'être l'expression active de la puissance du penser. Or il importe de voir que c'est en elle-même que l'âme est une telle force de production, essentiellement, c'est-à-dire dès sa fonction « première » et initiale d'être l'idée du corps, c'est-à-dire dès sa fonction imaginative. L'imagination est une force

¹³² Sur les esprits animaux chez Descartes, cf. la lettre à Vorstius du 19 juin 1643 (AT III, p. 686), le traité de *L'Homme*, et la cinquième partie du *Discours de la méthode*.

positive ou une expression réelle de la puissance du penser, et non une faiblesse intrinsèque qu'il faut chasser pour connaître de manière vraie : elle est toujours présente et fait fond à tous les autres modes de connaissance.

- Perception et conception

Malheureusement, Spinoza établit dans l'*Éthique* une distinction entre percevoir et concevoir, ou perception et conception, qui a donné lieu à toutes sortes de confusions et d'extrapolations, certains y trouvant des arguments pour nier cette puissance réelle de l'imagination, lieu du « percevoir », d'autres pour soutenir l'interprétation subjectiviste des attributs en la rapprochant de E 1 Def4. Dans l'explication suivant le troisième axiome de la seconde partie, Spinoza définit l'idée qu'est l'âme comme une *conception* uniquement (un « concept » selon la traduction d'Appuhn) et non pas comme une « perception », explicitement dans le but ne pas faire croire qu'il parle là d'une chose passive :

III. J'entends par idée un concept de l'Âme que l'Âme forme pour ce qu'elle est une chose pensante.

Explication : Je dis concept de préférence à perception parce que la perception semble indiquer que l'Âme est passive à l'égard de l'objet, tandis que le concept semble exprimer une action de l'Âme¹³³.

Il nous semble évident que cette distinction doit être lue uniquement comme une démarcation volontaire, comme un affranchissement de la théorie de la connaissance professée dans le *Court Traité* et les *Pensées métaphysiques* que nous avons présentée ci-

dessus. C'est parce que l'activité intrinsèque à l'acte de connaissance était niée de la part de l'âme dans ces ouvrages que Spinoza prend la peine de préciser ici en quel sens il faut entendre le terme d'idée, à savoir en un sens dynamique. En effet, l'exclusion de l'idée de perception qui est faite dans cette définition ne se retrouve pas de manière systématique dans le reste de l'*Éthique*, où l'on voit Spinoza parler même de la « perception » de l'entendement, et ce dès la définition de l'attribut (E 1Def4). Ainsi, oui, l'âme perçoit, mais cette « perception » dont parle Spinoza à de multiples reprises dans l'*Éthique* est intrinsèquement une activité – ou l'expression d'une puissance –, sans quoi ce ne serait rien, ce ne serait pas. La clarification apportée par l'usage de « conception » dans la définition de l'idée se comprend du fait que la définition est le lieu de l'usage systématique du mot et qu'il importe d'écarter la confusion possible avec une idée qui serait passive, mais en dehors de ce cadre systématique précis, Spinoza parle de la perception de l'âme sans qu'il faille y lire un état alors passif¹³⁴.

L'explication de cette définition se comprend d'autant mieux que celle-ci s'oppose frontalement à de multiples conceptions de l'idée qui, beaucoup plus répandues, étaient erronées aux yeux de Spinoza. Au premier rang de ces conceptions inexactes de l'idée se trouve clairement l'idée-image de chose : Spinoza réitère à maintes reprises la différence entre une « idée » réelle et une image statique, une « copie » dérivée, secondaire et inférieure. On le voit notamment affirmer qu'une idée est de toute évidence, du moins pour

¹³³ « III. Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quod res est cogitans. Explicatio. Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur » (E 2Def3&Ex ; II, 84-85, 22-24 et 1-2).

¹³⁴ Cf. ce que nous avons dit plus haut sur le *Traité de la réforme de l'entendement*, et, pour ce qu'il en est de l'*Éthique*, les expressions utilisant indifféremment connaissance et perception dans, par exemple, E 1P31S et E 2P40S2.

quiconque a déjà eu une idée vraie, « un mode de penser, savoir l'acte même de connaître », et non pas « quelque chose de muet comme une peinture sur un panneau » (E 2P43S)¹³⁵. L'allusion à une peinture muette est un renvoi direct à la théorie de l'idée représentative chez Descartes. Dans la troisième méditation, par exemple, Descartes opère une distinction entre les différents types de pensée : l'idée à proprement parler est comme une image de la chose, tandis que les autres modes de penser, qui sont les volontés, les affections et les jugements, ajoutent à cette idée pure une action¹³⁶. Si Spinoza s'accorde avec Descartes pour reconnaître que des idées peuvent être données sans affects mais que l'inverse n'est pas vrai¹³⁷, il diffère cependant de lui par l'affirmation que l'idée est résolument autre chose que la simple image que la chose, active, imprime dans notre âme, passive. Descartes, en revanche, comme Spinoza d'ailleurs dans ses premiers écrits, croit que c'est la chose qui agit sur l'âme et y imprime son image¹³⁸, et que l'idée n'est qu'une copie de la chose, donc elle-même une sorte de « chose », statique, passive, plutôt qu'une action.

¹³⁵ « Ideam quid mutum instar picturæ in tabula, & non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere » (E 2P43S, II, 124, 10-11).

¹³⁶ « Entre mes pensées, quelques unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes : comme, lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là ; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements » (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, III, § 6 ; AT IX, 29).

¹³⁷ « Il n'y a de modes de penser, tels que l'amour, le désir, ou tout autre pouvant être désigné par le nom d'affect [nous suivons la leçon des traducteurs plus récents et exprimons *affectus* par « affect » au lieu d'« affection » dans la traduction d'Appuhn] de l'âme, qu'autant qu'est donnée dans le même individu une idée de la chose aimée, désirée, etc. Mais une idée peut être donnée sans que soit donné aucun autre mode de penser » (E 2Ax3 ; II, 85-86, 26-3).

¹³⁸ Cf. par exemple : « J'expérimente en moi-même que ces idées ne dépendent point de ma volonté ; car souvent elles se présentent à moi malgré moi (...). Et je ne vois rien qui me semble plus raisonnable, que de juger que cette chose étrangère [dont j'ai l'idée] envoie et imprime en moi sa ressemblance plutôt qu'aucune autre chose » (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, III, § 11 ; AT IX, 30).

La nouveauté de ce dynamisme de l'idée pourrait conduire à se demander si Spinoza n'abandonne pas totalement, même, l'élément représentatif de l'idée¹³⁹. Les commentateurs s'accordent toutefois à comprendre en un sens moins littéral la distinction entre une action et une passion de l'âme établie par Spinoza en E 2Def3Ex, à propos du choix de « conception » plutôt que « perception ». Il est clair que l'idée a un contenu représentatif, même si elle n'est pas un pur réceptacle passif de ce contenu. Ce qui importe, nous semble-t-il, c'est de comprendre que Spinoza avait besoin, par l'explication ajoutée à sa définition de l'idée, de marquer clairement et distinctement son opposition à la longue tradition pour laquelle l'idée n'est *qu'une image*¹⁴⁰, et ce faisant, d'affirmer également sa propre évolution par rapport à ses premiers écrits.

Dès lors, l'idée devenant action, l'imagination est pleinement réhabilitée comme puissance de penser, au lieu de n'être que l'éternelle manifestation de la faiblesse de la pensée. Cette démarcation de soi de Spinoza par rapport à la tradition de l'idée-image passive est claire dans l'introduction de la notion d'imagination dans la deuxième partie de l'*Éthique*, au scolie de la proposition 17 :

Pour employer maintenant les mots en usage, nous appellerons images des choses

¹³⁹ Cette interprétation extrême a été soutenue par un certain C. Stumpf, qui croyait que Spinoza n'entendait par « idée » qu'une action de l'esprit, donc un dynamisme, et aucunement un contenu de pensée (*Denkinhalt*), ou une représentation (C. Stumpf, *Spinozastudien*, in : *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaft*, Berlin, 1919, N° 4, p. 20 sq.). Une réfutation en ordre de cette lecture trop exclusivement dynamiste de Stumpf a été fournie quelques années après la publication de son interprétation par Paul Siwek, in *L'âme et le corps d'après Spinoza (la psychophysique spinoziste)*, Paris, Félix Alcan, 1930, p. 65-81.

¹⁴⁰ Bien avant Descartes, cette conception de l'idée-copie est à la base de théories de la connaissance aussi anciennes et aussi diverses que, par exemple, la théorie platonicienne des idées et la théorie matérialiste des simulacres chez Épicure (nous avons une idée de la chose parce que des atomes, ou simulacres, s'échappent d'elle en tous sens et viennent frapper nos organes sensoriels, l'idée étant alors à proprement parler l'image – matérielle – de la chose dans l'âme). Malgré le caractère nécessairement réducteur d'une synthèse de théories aussi différentes autour de la théorie de l'idée, on voit dans tous les cas que l'épistémologie de Spinoza est radicalement novatrice dans son rejet de la conception traditionnelle de l'idée représentative dans l'histoire de la philosophie.

les affections du Corps humain dont les idées nous représentent les choses extérieures comme nous étant présentes, *même si elles ne reproduisent pas les figures des choses*. Et, quand l'âme contemple les corps en cette condition, nous dirons qu'elle imagine¹⁴¹.

L'image d'une chose, ou ce que notre âme « imagine », c'est donc une affection (*affectio*), causée par l'idée de la *présence* d'une cette chose. En tant que c'est une affection, on peut dire que l'imagination n'est qu'une sorte de sensation, mais on voit aussi que cette sensation est celle d'une disposition interne du corps propre plutôt que la sensation directe d'un autre corps. Cette disposition interne peut en effet être donnée sans que la cause première de cette affection soit réellement présente – ce qui serait alors simple sensation –, ce qui me permet d'imaginer Pierre, ou d'avoir une idée de Pierre, en son absence, et fait que cette image a une puissance (en elle-même et sur moi) comme s'il était réellement là.

Cette théorie de l'imagination active – ou, tout du moins, pas entièrement passive ; l'imagination comme expression de puissance – est donc tout à fait novatrice et complète, on le voit, et c'est assurément ce qui permet à Spinoza de maintenir la fonction imaginative de l'âme à travers tous les genres de connaissance, au lieu de l'éliminer lorsque l'âme connaît de manière pleinement active. L'imagination toutefois ne constitue que le premier genre de connaissance. Pour comprendre la progression dans la connaissance et l'activité, il nous faut désormais analyser non seulement chacun des modes de connaissance, mais également la raison du passage de l'un à l'autre, c'est-à-dire la justification de la progression d'un mode à l'autre jusqu'à la réalisation ultime de la puissance de connaître, la béatitude. Cette analyse doit revenir sur les différents exposés donnés par Spinoza afin d'en fournir une compréhension plus précise.

¹⁴¹ E 2P17S, II, 106, 6-11 (c'est nous qui soulignons).

2.2. Énoncé des différents genres de connaissance

On trouve des exposés de la théorie de la connaissance de Spinoza, et plus précisément des différentes manières de connaître, dans les trois ouvrages métaphysiques principaux de Spinoza, à savoir le *Court Traité*, le *Traité de la réforme de l'entendement* et l'*Éthique*. Malgré quelques variations dans le nombre (trois ou quatre) et la désignation de ces modes de connaissance, les interprètes s'accordent pour reconnaître que Spinoza n'a pas considérablement varié dans sa conception¹⁴². Notre interprétation s'intéresse à la doctrine finale de l'*Éthique*, cependant, il importe pour la comprendre pleinement d'examiner rapidement, dans l'ordre chronologique, les énoncés antérieurs que fournit Spinoza des modes de connaissance.

2.2.1. Les trois ou quatre modes de connaissance dans le *Court Traité*

La présentation par Spinoza de son épistémologie occupe la seconde partie du *Court traité*. Dans le premier chapitre, tout d'abord, il parle de trois « modes » (*wyzen*) ou « concepts » (*begrippen*) dont l'homme « est formé » (*bestaat*), « qui nous sont les premiers connus » (*die ons het eerste bekend zyn*), et qui correspondent à « la conscience de

¹⁴² J. Freudenthal accorde une importance sans doute trop grande à la fluctuation de la terminologie spinoziste sur cette question. Cf. « Études sur Spinoza », *Zeitschrift für Philosophie*, Bd., 108, 109.

la connaissance de nous-mêmes et des choses qui sont en dehors de nous »¹⁴³. La différenciation entre ceux-ci se fait en fonction de leur forme d'acquisition.

Nous acquérons ces concepts ou bien :

1° Par la croyance seule, laquelle croyance se forme ou par ouï-dire ou par expérience, ou bien :

2° Par une croyance droite, ou bien :

3° Par une connaissance claire et distincte.

Le premier mode est communément soumis à l'erreur.

Le second et le troisième, bien qu'ils soient différents entre eux, ne peuvent cependant pas tromper¹⁴⁴.

Suit un exemple, celui de la recherche du quatrième nombre proportionnel, qui est d'ailleurs repris de manière quasiment identique dans les exposés des types de connaissance du *Traité de la réforme de l'entendement* et de l'*Éthique*. Dans cette première exposition, l'exposé est en quatre parties alors que Spinoza n'avait opéré qu'une division tripartite dans la division théorique que nous venons de voir, car le premier mode de connaissance est exposé sous ses deux aspects de manière distincte. Tout d'abord, la découverte de ce quatrième nombre proportionnel peut se faire, ce qui est implicitement le plus bas degré de connaissance, par ouï-dire, « comme fait un perroquet pour ce qu'on lui a appris »¹⁴⁵ ; ou chez une autre personne, ce qui est un peu mieux, par inférence d'une règle

¹⁴³ KV 2/1 no1 ; I, 54, 7-8. D'après Appuhn, « il est certain que la deuxième phrase de ce paragraphe [celle-ci] est altérée, mais il est difficile de rétablir le texte primitif » (Ch. Appuhn, *Œuvres de Spinoza*, I, notes relatives au *Court traité*, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 406).

¹⁴⁴ KV 2/1 no2 ; I, 54, 10-17.

¹⁴⁵ KV 2/1 no3 ; I, 54, 28.

à partir de quelques cas particuliers correspondant à sa propre expérience¹⁴⁶, ces deux premiers types de connaissance correspondant au premier « mode » ou à la première manière d'appréhender un objet de connaissance, celle où il y a de la place pour l'erreur. Cette même découverte du quatrième nombre proportionnel peut aussi se faire, chez une troisième personne, à l'aide de la déduction de la règle universelle de proportionnalité et calcul (selon la règle de trois) : celui-là, dit Spinoza, « consulte la Raison vraie qui n'a jamais trompé ceux qui en ont fait bon usage »¹⁴⁷, ce qui correspond au deuxième mode de connaissance. On remarque dès maintenant que la connaissance est vraie, ou plus exactement, que le mode de connaissance est infaillible.

Enfin, il convient pour la fin qui est la nôtre dans cette thèse de citer intégralement la brève description donnée par Spinoza de la dernière manière de connaître, celle correspondant à « une connaissance claire et distincte » :

Le quatrième qui a la connaissance la plus claire n'a besoin ni du ouï-dire, ni de l'expérience, ni de l'art de conclure, parce que, par son intuition claire, il aperçoit aussitôt la proportionnalité dans tous les calculs¹⁴⁸.

Il est intéressant que celui qui connaît « par intuition claire » n'ait pas besoin ici des autres modes de connaissance, ce qui suppose un accès direct à l'idée vraie. Ce troisième type de connaissance (ou quatrième selon le texte) peut s'avérer difficile à comprendre d'emblée, d'une part parce qu'une connaissance immédiate de ce type ne paraît pas courante, d'autre part parce que le deuxième mode de connaissance fournissait déjà une idée vraie ; de sorte

¹⁴⁶ KV 2/1 no3 ; I, 54-55, 29-2. La note 4 du manuscrit A (imprimé en 1862 par C. Schaarschmidt, note qui ne se trouve ni chez Van Vloten et Land, ni chez Gebhardt) spécifie : « celui-là présume ou croit non par ouï-dire seulement, mais par expérience ; et ce sont les deux façons de s'imaginer » (cf. Ch. Appuhn, *op. cit.*, I, p. 90).

¹⁴⁷ KV 2/1 no3 ; I, 55, 5-7.

que la question se pose de savoir ce que ce mode a de plus qui lui confère une valeur plus haute. C'est un des buts de cette thèse que de fournir une explication qui rende compte en particulier de cette connaissance intuitive, et qui fournisse une réponse à la question que nous venons de poser. L'interprétation de la théorie de la connaissance de Spinoza que nous développons dans ce chapitre vise à soutenir que la connaissance intuitive est la conscience de la puissance du penser vrai exprimée dès le second genre de connaissance, c'est-à-dire un « ressenti » immédiat de la vérité de celui-ci, une expérience de puissance, dont nous verrons par la suite qu'elle est un affect.

Spinoza continue à expliquer ce que sont les modes de connaissance immédiatement après leur exposition théorique du premier chapitre de la deuxième partie du *Court traité*, en présentant dans le deuxième chapitre les « effets des différentes connaissances » et, juste avant, en disant « encore une fois, comme en passant, ce qu'est l'opinion, la croyance et la connaissance claire »¹⁴⁸. Nous avons vu que le premier chapitre de la seconde partie du *Court traité* donnait théoriquement trois modes de connaissance et que l'exemple utilisait quatre personnes-types. Si la tripartition théorique est restée, le vocabulaire a un peu changé dans le deuxième chapitre et la croyance devient l'apanage du second mode de connaissance (qui était désigné comme la « croyance droite » dans le premier chapitre), tandis que le premier n'est plus « la croyance seule » mais devient tout simplement l'« opinion ». Ce terme restera dans le reste du *Court traité* pour désigner ce premier genre de connaissance.

Enfin, c'est dans ce chapitre que la troisième « connaissance » est rattachée pour la

¹⁴⁸ KV 2/1 no3 ; I, 55, 10-13.

¹⁴⁹ KV 2/2 no1 ; I, 55, 18-19.

première fois au domaine affectif, et ce à deux égards : par la manière dont elle s'acquiert (cf. la citation ci-dessous), et par l'effet qui en suit immédiatement, savoir l'amour, mais en un sens très précis : « le véritable et pur amour avec tout ce qui naît de lui »¹⁵⁰ – ce qui sera désigné comme « amour intellectuel » dans l'*Éthique*. La parenté avec l'*Éthique* est d'ailleurs beaucoup plus forte dans cette description du deuxième chapitre que dans celle du chapitre précédent, avec laquelle elle contraste par la nouveauté de son vocabulaire affectif. Spinoza explique :

Nous appelons *connaissance claire* celle qui s'acquiert, non par une conviction née de raisonnements, mais par sentiment de jouissance de la chose elle-même, et elle l'emporte de beaucoup sur les autres¹⁵¹.

Nous expliquerons dans la suite de ce chapitre (2.2.3.), ainsi que dans les deux derniers chapitres, comment se justifie l'idée d'une « jouissance de la chose elle-même », mais ce qu'il est intéressant de remarquer dès à présent, c'est le terme de « sentiment » (*gevoelen*) pour exprimer la manière de percevoir cette connaissance claire. La clarté de cette connaissance, pour le dire simplement, n'est autre que le sentiment de jouissance qui l'accompagne, qui est si vif que l'évidence de la vérité est posée¹⁵².

¹⁵⁰ KV 2/2 no3 ; I, 56, 1-2.

¹⁵¹ KV 2/2 no2 ; I, 55, 27-29.

¹⁵² On peut penser, et c'est là notre conviction, que Spinoza a élaboré sa philosophie à partir d'une telle expérience quasi-mystique, d'une telle intuition de la puissance infinie du vrai, connaissance expérientielle d'ordre « ressenti », « éprouvé », « affectif ». Car comme Bergson, nous croyons qu'une intuition est à la source de toute philosophie, et que l'œuvre cherche à retrouver et à exprimer en termes rationnels cette intuition – pari impossible d'après la nature irrationnelle de celle-ci, d'où la nécessité toujours présente de continuer à écrire (cf. Henri Bergson, « L'intuition philosophique », *Le possible et le réel* [1930], in *Œuvres*, éd. André Robinet, Paris, Presses Universitaires de France, 1991 [1959], p. 1345-1365. L'élément irrationnel de cette expérience, qui est précisément semblable à la connaissance intuitive que décrit Spinoza, justifie le qualificatif de « quasi mystique » que nous venons d'employer. Mais le « quasi » a son importance ici. Nous ne souscrivons pas, en effet, à l'idée selon laquelle Spinoza serait foncièrement un mystique, car pour que cette dénomination ait un sens, il faudrait que sa conception de Dieu ou de la nature laisse une quelconque place à l'inconnaissable, ce qui n'est pas vraiment le cas (on pourrait certes dire qu'on ne connaît pas les

L'étude des énoncés sur la connaissance présents dans ces deux premiers chapitres de la première partie du *Court traité* nous fait donc voir clairement une ambiguïté qui se poursuit de manière très nette dans le reste de l'ouvrage, et qui touche tant le nombre de modes de connaissance distingués, que leur origine exacte¹⁵³. Cette fluctuation très marquée est révélatrice d'une pensée qui se cherche et explore indifféremment plusieurs voies, ne sachant trop laquelle prendre, ou bien tout simplement les estimant toutes équivalentes. Il est vrai que dans l'ensemble, on retrouve les quatre grandes approches illustrées dans l'exemple de la recherche du quatrième nombre proportionnel, mais regroupées différemment les unes avec les autres, et surtout, spécifiées de manière assez floue quant à leur origine (la connaissance claire n'étant pas toujours la seule à être le fruit de l'entendement). Spinoza semblait donc ne pas avoir établi de manière définitive le détail de son épistémologie avant son départ d'Amsterdam, c'est-à-dire au début de 1660. Nous allons voir que celle-ci n'est pas fixée de manière plus définitive dans son traité suivant.

autres attributs de Dieu, mais cela ne nous empêche pas de connaître Dieu intégralement à travers les deux attributs dont nous sommes des modes). Nous avons déjà exposé les raisons qui nous font parler, à défaut de mystique, de « religion de la raison » pour rendre compte du caractère effectivement profondément religieux de la philosophie de Spinoza dans notre article « Le cas Spinoza : une métaphysique athée ? » (*Actes du XXVII^e Congrès de l'ASPLF*, éd. par L. Langlois et J.-M. Narbonne, Vrin et Presses de l'Université Laval, Paris-Québec, 2000, p. 173-181).

¹⁵³ Appuhn offre un excellent résumé des fluctuations de découpage et de description des modes de connaissance de Spinoza dans cette première esquisse de l'*Éthique* : « Dans la suite du chapitre [un] Spinoza paraît distinguer non plus trois mais quatre façons de connaître comme dans *la Réforme de l'entendement* (§ 16 et suiv.) ; le ouï-dire et l'expérience étant comptés chacun à part de même qu'au chapitre IV (§ 9) ; pareillement aux chapitres XII (§ 3) et XXVI (§ 2) la connaissance claire est appelée aussi quatrième sorte de connaissance. Ce qui est plus grave, dans le chapitre III (§ 4), Spinoza distingue : 1° le ouï-dire ; 2° l'opinion (identique à l'expérience) ; 3° les concepts vrais, c'est-à-dire à la fois la croyance droite et la connaissance claire. Dans d'autres passages encore et notamment aux chapitres VII (§ 1), X (§ 2), XIX (§ 2), Spinoza parle de ceux qui *usent bien de leur entendement* sans distinguer entre la connaissance due au raisonnement et la connaissance immédiate. De certains passages enfin, en particulier des chapitres IV (§ 3), V (§ 7), XVIII en entier, il semble résulter que le raisonnement (la raison) peut conduire à la connaissance de Dieu et à la félicité suprême alors que, selon les chapitres XIV (§ 2), XIX (note 1), XXI en entier, XXIII (§ 1), la raison est impuissante et seule la connaissance immédiate efficace », Charles Appuhn, *op. cit.*, I, p. 407.

2.2.2. Les quatre modes de perception dans le *Traité de la réforme de l'entendement*

Le *Traité de la réforme de l'entendement*, dont on peut dater la rédaction de l'année 1661 environ, soit peu de temps après celle du *Court traité*, offre une conception en quatre parties des modes de connaissance, qui y sont appelés « modes de perception » (*modus percipiendi*)¹⁵⁴. Ce qui est troublant, c'est que la première description de ces quatre modes (§ 19) ne semble pas être la même que la division quadripartite du *Court traité*, le troisième mode décrit ne semblant pas donner une idée vraie. Le découpage se fait en : 1° perception que nous acquérons par ouï-dire ou par signe ; 2° perception que nous acquérons par expérience vague¹⁵⁵ ; 3° « perception où l'essence d'une chose est inférée d'une autre chose, mais non d'une façon adéquate »¹⁵⁶ ; et finalement 4° « perception où la chose est perçue par sa seule essence, ou bien par la connaissance de sa cause prochaine »¹⁵⁷. Malgré l'apparence d'inadéquation du troisième mode de perception dans cette première description qui en est donnée, on peut penser que Spinoza y voit bien la connaissance rationnelle indubitable dont il parlait dans le *Court traité*, et dont il parlera dans l'*Éthique*. Les explications subséquentes confirment en effet que ce mode fournit une idée vraie ; mais

¹⁵⁴ L'utilisation du terme de « perception » pour tous les types de connaissance dans le *Traité de la réforme de l'entendement* nous conforte dans l'idée que la perception ne désigne pas seulement la connaissance passive, comme nous avons vu qu'un passage de l'*Éthique* pouvait le faire croire (E 2D3Ex ; II, 84-85, 23-2). Il est donc probable que Spinoza a décidé de différencier *perceptio* et *conceptio* dans l'*Éthique* pour lever une ambiguïté, mais que son emploi n'y a pas été régulier à cause du fait qu'il avait toujours considéré le connaître comme un percevoir (ou une aperception de l'esprit).

¹⁵⁵ Carl Gebhardt, dans ses notes à sa traduction du TIE, croit que c'est à Bacon que Spinoza pensait, et qu'il aurait distingué la connaissance par ouï-dire de la connaissance par expérience vague afin d'attaquer Bacon en montrant que cette connaissance aussi était imparfaite (cf. Spinoza, *Untersuchung über die Verbesserung des Verstandes*, Leipzig, 1923, traduction et notes par C. Gebhardt, p. 183 sq.).

¹⁵⁶ TIE 19 ; II, 10, 16-17.

¹⁵⁷ TIE 19 ; II, 10, 20-21.

ce que Spinoza lui reproche, c'est de ne pas saisir l'essence adéquate de la chose, ce que seul le quatrième mode peut faire¹⁵⁸. En somme, Spinoza semble soucieux de préciser l'insuffisance de ce type de connaissance plutôt que sa justesse, d'où l'apparence de contradiction introduite par l'expression « mais non d'une façon adéquate ».

Avant d'utiliser l'exemple du quatrième nombre proportionnel, et ce de manière assez semblable au *Court traité*¹⁵⁹, Spinoza prend plusieurs exemples pour illustrer chaque mode (§ 20-22), à savoir les exemples de la connaissance :

- du jour de notre naissance, de notre parenté (connaissance par ouï-dire),
- de notre mort future, de l'effet inverse de l'huile et de l'eau sur le feu, du fait « que le chien est un animal aboyant et l'homme un animal raisonnable (...), et à peu près tout ce qui se rapporte à la conduite de la vie »¹⁶⁰ (connaissance par expérience vague),
- de l'union de l'âme et du corps sans en comprendre la nature, et de la grandeur du soleil par opposition à ce qu'il nous en apparaît¹⁶¹ (connaissance par inférence),
- de l'union de l'âme et du corps à partir de la connaissance de l'essence de l'âme, et de vérités mathématiques et géométriques simples (perception de la chose par sa seule essence).

Comme dans le *Court traité*, ces connaissances diffèrent par leur mode d'acquisition, comme en témoigne l'exemple, commun au troisième et au quatrième mode,

¹⁵⁸ TIE 27 et 28 ; II, 13, 7-12.

¹⁵⁹ Le passage en question est le paragraphe 23. Au lieu des quatre personnes-types du *Court traité*, on n'en a plus que deux dans ce passage du *Traité de la réforme de l'entendement*, qui couvrent cependant bien les quatre modes de connaissance : les marchands pour les deux premiers, les mathématiciens pour les deux modes adéquats. La démarcation n'est d'ailleurs pas clairement effectuée par Spinoza, mais elle se laisse facilement rétablir par le sens. Nous ne voyons donc pas de différence majeure entre les deux textes.

¹⁶⁰ TIE 20 ; II, 11, 2-3.

¹⁶¹ L'*Éthique* utilise de manière très analogue en E 2P35S l'exemple non de la grandeur du soleil, mais de sa distance, comme nous le verrons en détail ci-dessous (2.2.2.).

de la connaissance de l'union de l'âme et du corps. Toutefois, l'accent n'est pas mis explicitement sur ce point, et il semble bien ici que chaque type d'objet commande un certain type de connaissance. En d'autres termes, à un découpage par mode d'acquisition (implicite) se superpose, de manière beaucoup plus évidente que dans l'exemple unique du nombre proportionnel, un découpage par nature de l'objet à connaître. C'est ce qu'indique la précision suivante par Spinoza à propos du dernier mode de perception : « les choses, toutefois, que jusqu'ici j'ai pu comprendre d'une telle connaissance sont très peu nombreuses »¹⁶².

De plus, on remarque que ce qui est mis dans l'ordre du connaissable de ce type (l'essence de l'âme, celle de son union avec le corps, les nombres, et les figures et propriétés géométriques) ne relève pas de l'expérience sensible, ce qui suppose un décalage vraiment très grand entre la connaissance par les essences et les autres modes de connaissance, ceux-ci semblant généralement porter sur des objets différents. Cette différence est ici établie à la préférence du dernier mode de perception, dans un but assez clairement laudatif de celui-ci. En somme, même si le troisième mode de perception est présenté en termes quelque peu ambigus¹⁶³, il y a bien une chose qui est certaine : c'est que Spinoza le juge insuffisant. Et non pas insuffisant à l'égard de la vérité, mais insuffisant à l'égard de son « but », qui s'avère être « d'atteindre notre perfection »¹⁶⁴ :

Du troisième, par contre, il faut bien dire que nous possédons là l'idée de la chose,

¹⁶² TIE 22 ; II, 11, 18-19.

¹⁶³ Spinoza emploie d'ailleurs le vocabulaire de la clarté pour le désigner, ce qui pourrait être une source de confusion avec la connaissance claire du *Court traité* qu'est l'intuition (« après avoir clairement perçu... », « nous en inférons clairement... », TIE 22 ; II, 11, 4-6), et dans le cas du nombre proportionnel, le vocabulaire du « savoir ».

¹⁶⁴ « Je veux diriger toutes les sciences vers une seule fin et un seul but, à savoir celui d'arriver à cette suprême perfection humaine dont nous avons parlé » (TIE 16 ; II, 9, 13-15).

et aussi que [par ce mode] nous faisons des inférences sans danger d'erreur. Et néanmoins, en lui-même, il n'est pas le moyen d'atteindre notre perfection¹⁶⁵.

Or qu'a le quatrième mode qui le rende préférable, qui en fasse le véritable moyen d'atteindre cette perfection, celui dont il faut « surtout user », et ce, « le plus rapidement possible »¹⁶⁶ ?

Spinoza indique simplement deux éléments pour l'identifier, avec d'ailleurs bien trop peu d'explications pour que ses propos soient intelligibles à cette étape seule : 1) qu'il est issu de la conscience d'être dans le vrai,

Enfin, la chose est perçue par sa seule essence lorsque, du fait même que je connais quelque chose, je sais ce que c'est que connaître quelque chose ; ou bien lorsque, du fait même de connaître l'essence de l'âme, je sais qu'elle est unie au corps¹⁶⁷,

et 2) dans l'exemple de la proportionnalité cette fois, qu'il correspond à une vision ou intuition directe :

S'ils [les mathématiciens] la voient [la proportionnalité adéquate des nombres donnés], ils ne la voient pas en vertu de cette proposition [la démonstration d'Euclide], mais intuitivement, en ne faisant aucune opération¹⁶⁸.

Cette dernière citation précise bien, comme cela est fait dans le *Court traité*, que cette connaissance intuitive n'a pas besoin des opérations de la connaissance du troisième genre : en ce sens, les deux connaissances sont présentées comme très distinctes l'une de l'autre. Toutefois, nous croyons que Spinoza a été amené à revoir ce cloisonnement, et il

¹⁶⁵ TIE 28 ; II, 13, 7-10.

¹⁶⁶ TIE 29 ; II, 13, 12-14.

¹⁶⁷ TIE 22 ; II, 11, 13-15.

¹⁶⁸ TIE 24 ; II, 12, 12-14.

est intéressant de noter que dès à présent les connaissances du troisième et du quatrième genre portent (dans les deux exemples) sur les mêmes objets, et que, de plus, dans ce dernier exemple ce sont aussi les mathématiciens seuls (pas les marchands) qui peuvent avoir une connaissance intuitive de la proportionnalité : n'est-ce pas leur accoutumance progressive aux nombres, grâce à la connaissance des lois des nombres selon le troisième mode de perception, qui leur a donné cette aisance ? On comprend mal d'où leur viendrait cette vision directe si ce n'était pas de *l'habitude* du calcul lui-même. Mais Spinoza ne va pas encore jusqu'au bout de ses propres prémisses, ce qu'il fera mieux dans l'*Éthique*.

Enfin, il nous faut remarquer dans la première de ces deux citations l'idée d'un redoublement de connaissance caractérisant le dernier mode de connaissance. L'hypothèse que nous tentons d'affermir est que cette connaissance de la connaissance, ou cette connaissance au second degré si l'on peut dire, n'est pas exactement la même que la connaissance au premier degré, ou n'est pas du même type ; qu'en réalité elle est de type affectif. Ici, la connaissance de l'union de l'âme et du corps, comme celle de la proportionnalité dans l'exemple suivant, est donnée dans ce que Spinoza appelle ici le troisième mode de perception : celle-ci est juste ; on peut s'y fier, comme nous l'avons vu. Toutefois, la nature des choses elles-mêmes reste ignorée. C'est seulement dans la connaissance par l'essence de la chose que cette connaissance juste est accompagnée (« lorsque », *quando* dans la citation ci-dessus) d'une certitude qui est désignée comme un « savoir du savoir ». Or ce savoir du savoir, ou cette certitude, est un affect. Nous serons prochainement amenée à réutiliser ces quelques éléments vus pour l'instant de manière encore éparse pour les unifier dans le concept de conscience ou « connaissance expérientielle ».

Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, donc, c'est bien le constat d'un cloisonnement entre les quatre modes de perception qu'il faut tirer. On remarque que le quatrième mode est très nettement privilégié, et qu'il est clair qu'il a, aux yeux de Spinoza, sa propre identité de manière bien affirmée, même si à cette étape il peut rester encore obscur au lecteur à partir des seules indications parcellaires de ce traité. Ce cloisonnement des modes de connaissance nous paraît bien moins accentué dans l'*Éthique*, au point que nous verrons que chaque degré de connaissance se construit sur les degrés inférieurs et les intègre. Et l'on devine des intuitions définitives dans le *Traité de la réforme de l'entendement* qui, toutefois, y sont lancées de manière encore trop éparse, et que seule la doctrine finale de l'*Éthique* aidera, rétrospectivement, à comprendre pleinement.

2.2.3. Les trois genres de connaissance dans l'*Éthique*

Dans l'*Éthique* (E 2P40S2), Spinoza abandonne la distinction quadripartite du *Traité de la réforme de l'entendement* pour présenter trois grands « genres de connaissance » : 1) la connaissance par imagination, qui est inadéquate et se subdivise en connaissance par expérience vague et en connaissance par signes ; 2) la connaissance par raison, qui est adéquate ; et 3) la science intuitive. Remarquons que la connaissance par expérience vague devient la moins importante, et que son ordre est inversé avec la connaissance par signes dont la description semble recouper celle de la connaissance par ouï-dire des ouvrages antérieurs. Les deux sont placées dans le même genre de connaissance et se distinguent par leur objet, qui dans le cas de la connaissance par expérience vague correspond à « des objets singuliers qui nous sont représentés par les sens

d'une manière tronquée, confuse et sans ordre pour l'entendement »¹⁶⁹, et dans le cas du second type à l'intérieur de ce même genre de connaissance, des signes causant en nous une activité de mémoire et d'imagination. Il est donc clair que ce que Spinoza appelle *experientia vaga* ici n'est plus exactement la même chose que l'*experientia vaga* du *Court traité* et du *Traité de la réforme de l'entendement* : c'est un mode de connaissance inférieur, et tout simplement, c'est la connaissance sensible, la « perception »¹⁷⁰ immédiate des objets singuliers par les sens. Ce n'est plus ni l'opinion, ni la recherche d'une règle de proportionnalité par les marchands du *Court traité*, recherche qui alors était vue comme une assez bonne tentative, d'ailleurs.

Toutefois, Spinoza n'est pas cohérent dans la suite et reprend sans guère le modifier l'exemple du quatrième nombre proportionnel, plaçant dans l'ordre des traités antérieurs : 1) une connaissance par signes qui est équivalente à la connaissance par ouï-dire, et 2) une expérience vague qui n'est pas du tout une perception sensible des objets singuliers comme elle devrait logiquement l'être, mais est la même que dans les autres écrits¹⁷¹. Plutôt que ce premier genre de connaissance dont la description reste ici confuse, et qui, sous le terme global d'imagination, est bien mieux spécifié dans d'autres passages sur lesquels nous nous attarderons plus loin, c'est bien le troisième genre de connaissance qui doit retenir notre attention ici.

Mais pour les nombres les plus simples aucun de ces moyens n'est nécessaire. Étant donné, par exemple, les nombres 1,2,3, il n'est personne qui ne voie que le

¹⁶⁹ E 2P40S2 ; II, 122, 3-4.

¹⁷⁰ E 2P40S2 ; II, 122, 5.

¹⁷¹ « Des marchands n'hésiteront pas à multiplier le second par le troisième et à diviser le produit par le premier, parce qu'ils n'ont pas encore laissé tomber dans l'oubli ce qu'ils ont appris de leurs maîtres sans nulle démonstration, ou parce qu'ils ont expérimenté ce procédé souvent dans le cas de nombres très simples », E 2P40S2 ; II, 122, 21-25.

quatrième proportionnel est 6, et cela beaucoup plus clairement, parce que de la relation même, que nous voyons d'un regard qu'a le premier avec le second, nous concluons le quatrième¹⁷².

Tentons d'apprécier ce que cette description apporte par rapport aux ouvrages antérieurs. Ce qui est frappant, c'est que : a) *chacun* peut ici partager cette connaissance claire, et non plus seulement les mathématiciens comme dans le *Traité de la réforme de l'entendement* ; b) celle-ci n'est donnée que pour les nombres les plus simples, ce qui revient à dire que ce genre de connaissance dépend de son objet (ce qui était impliqué déjà dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, comme nous l'avons noté) ; c) la vision « d'un regard » concerne la relation (l'essence de la relation, ou l'essence de la proportionnalité) et non le résultat, qui est « conclu » ; d) malgré cela Spinoza dit que cette approche se fait indépendamment des trois autres, comme cela se voit dans la première phrase citée, ce qui nous semble contradictoire. On peut certes aisément comprendre qu'il n'est point besoin de connaître la règle de trois pour voir que 2 est le double de 1 et que 6 est le double de 3, mais on a besoin de l'*habitude* des nombres qui est donnée dans l'expérience vague, dans la connaissance par signes ou dans la connaissance rationnelle, pour savoir que 3 fois 2 font 6. Nous verrons plus loin dans quelle mesure cette notion d'habitude peut nous être utile pour interpréter Spinoza. Celui-ci nous semble donc avoir repris cet exemple ancien de la proportionnalité sans se rendre compte qu'il devait l'adapter aux dénominations plus spécifiques, qui étaient désormais siennes, des genres de connaissance. Mais l'*Éthique* fournit bien des indications en dehors de ce passage pour tenter de rétablir sans incohérence sa pensée complète sur l'évolution d'un genre de connaissance à l'autre. Nous nous

¹⁷² E 2P40S2 ; II, /22, 26-30.

attacherons donc désormais à l'épistémologie finale de Spinoza, telle qu'elle se comprend principalement à partir de l'*Éthique*.

2.3. Le passage d'un genre à l'autre

2.3.1. Du premier au deuxième genre : un passage possible

Nous avons vu précédemment que la « première » fonction de l'âme était d'être « l'idée d'une chose singulière en acte », ce qui revient à dire que l'âme humaine est en premier lieu l'idée d'un corps. La théorie de la connaissance comprend cependant différents degrés, et donc l'âme peut non seulement connaître autre chose que le corps auquel elle est rattachée (elle connaît les corps extérieurs par les affections que cause leur rencontre à « son » corps, et elle se connaît elle-même comme puissance de penser), mais encore, elle peut connaître toutes ces choses selon des modes différents, selon des manières ou méthodes distinctes. Par conséquent, même au sein du premier genre de connaissance, la connaissance décrite en E 2P11 n'est bien qu'« en premier » l'idée d'une chose singulière existante : *temporellement*, puisque cette aperception initiale des affections éprouvées par son objet (le corps) fait fond à toute autre idée, et *axiologiquement ou ontologiquement*, puisque l'essence de l'âme est de percevoir ce qui se produit dans la chose dont elle est l'idée.

Ceci nous indique déjà qu'il serait mal venu de comprendre les genres de connaissance comme des étapes ou des stades à franchir qui s'annuleraient les uns les autres, car Spinoza a une conception au contraire très continue de l'évolution. Ou plus

exactement, l'étape essentielle à franchir est celle du passage de la connaissance inadéquate à la connaissance adéquate, du premier au second genre, mais une fois cette transition réalisée, la connaissance adéquate ne vient pas balayer complètement tout ce qui était là auparavant. Elle utilise au contraire tout ce qui constituait la connaissance par imagination, et le redresse ou le complète simplement pour construire sur ce matériau. La connaissance adéquate des second et troisième genres n'anéantit pas le donné de la connaissance par imagination pour y apporter quelque chose d'entièrement neuf qui vînt le remplacer ; au contraire, l'âme garde sa connaissance imaginative du corps à travers toutes ses manières de connaître.

- L'inadéquation et la passivité propres à l'imagination

Nous avons souligné jusqu'à présent dans notre analyse de l'imagination la part d'activité qu'elle comporte du fait qu'elle consiste à former des idées, et du fait que toute idée est quelque chose d'actif. S'il est certain que c'est l'une des grandes originalités de la théorie de la connaissance spinoziste que de mettre l'accent sur la puissance exprimée par l'imagination, il reste toutefois que l'idée formée selon ce premier genre de connaissance est inadéquate et insuffisante : elle recèle une part de passivité qui, précisément, lui échoit dans sa fonction première. Il s'agit pour nous de comprendre désormais les raisons de l'insuffisance de l'imagination pour parvenir à la béatitude dont parle l'*Éthique*¹⁷³ : en quoi

¹⁷³ Dans le *Traité Théologico-Politique*, Spinoza oppose tellement l'*ingenium* de l'homme d'entendement à celui de l'homme d'imagination (dont le type suprême est le prophète) qu'on voit que celui qui est doué d'une imagination trop forte risque fort de ne jamais devenir sage. Cependant, il est intéressant de remarquer que dans ce cadre la foi – et l'imagination prophétique avec elle – peut apparaître comme une autre voie vers le

cette passivité consiste-t-elle ? En guise de préalable à sa théorie des affects, Spinoza écrit :

Notre âme est active en certaines choses, passive en d'autres, savoir, en tant qu'elle a des idées adéquates, elle est nécessairement active en certaines choses ; en tant qu'elle a des idées inadéquates, elle est nécessairement passive en certaines choses¹⁷⁴.

Que l'âme soit passive « en certaines choses » lorsqu'elle connaît de manière inadéquate ne signifie pas que la connaissance par imagination soit exclusivement passive. La part d'action que renferme toute idée, qu'elle soit adéquate ou inadéquate, réside dans le fait que l'idée « affirme ou nie quelque chose d'une chose » : en d'autres termes, avoir l'idée d'une chose, c'est asserter quelque chose concernant son existence. L'âme est donc *toujours* active, au moins en partie, par cette assertion qui lui est constitutive :

J'avertis les Lecteurs qu'ils aient [sic] à distinguer soigneusement entre une Idée ou une conception de l'Âme et les Images des choses que nous imaginons (...). Ceux qui, en effet, font consister les idées dans les images qui se forment en nous par la rencontre des corps, se persuadent que les idées des choses à la ressemblance desquelles nous ne pouvons former aucune image, ne sont pas des idées, mais seulement des fictions que nous forgeons par le libre arbitre de la volonté ; ils regardent donc les idées comme des peintures muettes sur un panneau et, l'esprit occupé par ce préjugé, ne voient pas qu'une idée, en tant qu'elle est idée, enveloppe une affirmation ou une négation¹⁷⁵.

L'insistance de Spinoza à soutenir l'activité inhérente à toute idée trouve un écho dans sa fermeté à affirmer que prise *en elle-même*, aucune idée n'est fausse : « Il n'y a dans les idées rien de positif à cause de quoi elles sont dites fausses »¹⁷⁶. Pourquoi aucune idée n'est-elle à proprement parler « fausse », considérée en elle-même ? Parce que ce qu'elle

salut, ou plus exactement la voie vers un autre salut. Cf. A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

¹⁷⁴ E 3P1 ; II, 140, 4-7.

¹⁷⁵ E 2P49S ; II, 131-132, 30-32 et 4-12.

affirme est toujours vrai : ce qu'elle affirme, c'est la manière dont son objet est affecté, c'est la disposition de son corps à chaque instant. Le rapport entre l'âme et le corps, ou entre l'idée et son objet, ne fait jamais défaut ; ce n'est pas en lui, dans ce rapport parallèle, qu'il faut chercher la source de l'inadéquation de l'idée. Nous l'avons vu plus haut (2.1.2.) : « le corps humain existe conformément au sentiment que nous en avons » (E 2P13C), et ce sentiment est certes fiable. On ne trouve aucune suspicion envers les sens *en eux-mêmes* chez Spinoza mais, au contraire, l'affirmation de la réalité de l'information que nous en tirons : les idées que l'âme forme à propos du corps, c'est-à-dire sa sensation du corps qui est le fait du premier genre de connaissance, sont « vraies » en elles-mêmes, en tant qu'expressions exactes dans le registre de la pensée de la manière dont le corps est lui aussi affecté.

Les sens ne sont trompeurs que vis-à-vis de l'objet et non vis-à-vis du sujet, et nos idées des choses sensibles n'ont pas à être critiquées pour ce qu'elles ne sont pas. En somme, ce qui fait qu'une idée est dite fautive, c'est son inadéquation, mais celle-ci n'est qu'un manque ou élément négatif (une mutilation, une privation) et non un élément positif, c'est-à-dire une caractéristique existante de l'idée :

La fausseté consiste dans une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est-à-dire mutilées et confuses¹⁷⁷.

C'est une privation d'être qui est cause de cette imperfection *relative*, et l'on se souviendra des belles analyses de Deleuze sur la différence entre cette *privation*, qui n'empêche pas une perfection de l'idée ou de la chose en elle-même (positivement), et une quelconque

¹⁷⁶ E 2P33 ; G II, 116, 10.

imperfection *en soi*¹⁷⁸.

En elle-même donc, la *première* idée que forme l'âme comporte toujours une part de vérité, qui correspond à son adéquation avec l'état de la chose qui est son objet. Cet état du corps qu'exprime l'âme par les modes du penser qu'elle forme est donc pleinement perçu : à toute affection du corps correspond une idée en l'âme, une idée du premier genre. On comprend ici que la connaissance par imagination n'est rien d'autre que la plus élémentaire expression de ce que l'on ressent du corps : ce qu'est la chose « homme » dans l'attribut étendue, à savoir un corps, elle l'est aussi immédiatement dans l'attribut pensée, à savoir dans l'âme ; et la première fonction de l'âme est simplement celle d'« imaginer » le corps, de former une idée de la manière dont il est affecté – de son état, qui est aussi son état propre évidemment.

Pour comprendre ce point, il nous faut introduire dès à présent – bien que nous entendions l'expliquer plus loin (au chapitre IV) –, la thèse spinoziste selon laquelle lorsque l'âme connaît une chose, l'idée qu'elle a est celle qui est donnée en Dieu. Spinoza énonce le corollaire suivant :

Quand nous disons que l'Âme humaine perçoit telle ou telle chose, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il s'explique par la nature de l'Âme humaine, ou constitue l'essence de l'Âme humaine, a telle ou telle idée, et quand nous disons que Dieu a telle ou telle idée, non en tant seulement qu'il constitue la nature de l'Âme humaine, mais en tant qu'il a, outre cette Âme, et conjointement à elle, l'idée d'une autre chose, alors nous disons que l'Âme humaine perçoit une chose partiellement ou inadéquatement¹⁷⁹.

¹⁷⁷ E 2P35 ; G II, 116, 28-29.

¹⁷⁸ Sur ce point, cf. l'explication des mots de privation et de négation dans Ep. 21 à G. de Blyenberg (G. Deleuze, *Spinoza - Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, en particulier p. 123-126).

¹⁷⁹ E 2P11C ; II, 94-95, 30-6. On comprendra mieux ce corollaire en le comparant à E 2P43D et E 3P3S.

Un scolie précise immédiatement après que l'affirmation pose problème et soulève sans doute de nombreuses objections, mais que les lecteurs devraient continuer tout de même à pas lents et avec patience. Et en effet, la difficulté de cette théorie est évidente, mais sa solution l'est beaucoup moins à première vue. Comment l'*ajout* d'une idée pourrait-il être la cause du caractère *partiel* d'une autre ? Il faut bien comprendre que si l'on suit à la lettre cette dernière affirmation (et il le faut bel et bien), *toute connaissance d'une chose extérieure est une connaissance partielle ou inadéquate*. C'est tout simplement parce que notre connaissance est alors celle de quelque chose d'externe à la nature de notre âme, qu'il s'agisse de notre corps ou d'un mode extérieur à celui-ci qui viendrait l'affecter, et que la connaissance ne serait pleine ou adéquate que si l'âme était aussi pleinement cause de son idée de la chose. Ainsi, quoiqu'il nous ait surtout fallu insister sur l'activité inhérente à l'idée (et qui réside, rappelons-le, dans l'affirmation contenue dans l'idée de l'existence de la chose) pour mettre en relief l'originalité de Spinoza, il est important de souligner ici la part de passivité qui reste tout de même dans l'idée, de la même manière que nous avons rappelé plus haut que l'idée n'était pas pure activité, mais *aussi* contenu représentatif. C'est ce point qui nous permettra de comprendre comment l'erreur est possible pour l'âme humaine.

L'idée formée selon le premier genre, outre l'activité que l'on connaît et qui est propre à toute idée, est l'expression toute simple d'une modification ressentie. Il faut bien voir que l'idée que l'âme forme selon le premier genre est l'idée de ce qui arrive à son corps, l'idée de la manière dont les sens de celui-ci sont affectés par l'ordre des rencontres extérieures, de la manière dont lui-même exprime une certaine puissance. Lorsque je sens une odeur quelconque, par exemple, l'odeur est la cause d'une affection dans mon corps et

de la modification subséquente de celui-ci ; et dans mon âme, l'idée de cette odeur est formée comme reflet de ma modification et affirmation de l'existence d'une cause extérieure à cette modification : toute idée de perception est idée en ce sens, c'est-à-dire simple modification dans la pensée, parallèle à la modification de la chose sous l'attribut étendue, ou, pour le dire plus simplement, conscience du corps¹⁸⁰.

Cette connaissance « première » qu'a – ou plus exactement qu'est – l'âme du corps ne disparaît jamais, comme nous l'avons dit. Est-ce à dire alors que l'on ne peut jamais connaître en vérité quoi que ce soit à cause de l'extériorité de cette chose ? Non, car la connaissance inadéquate par les affections du corps peut rester tout en étant « complétée » par d'autres idées, qui replacent alors la première dans sa vérité. Cette explication est réitérée à plusieurs reprises par Spinoza, et elle s'éclaire peu à peu :

Et ici, pour commencer d'indiquer ce qu'est l'erreur, je voudrais faire observer que les imaginations de l'Âme considérées en elles-mêmes ne contiennent aucune erreur ; autrement dit, que l'Âme n'est pas dans l'erreur, parce qu'elle imagine ; mais qu'elle est dans l'erreur, en tant qu'elle est privée d'une idée qui exclut l'existence de ces choses qu'elle imagine comme lui étant présentes. Si en effet l'Âme, durant qu'elle imagine comme lui étant présentes des choses n'existant pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas en réalité, elle attribuerait certes cette puissance d'imaginer à une vertu de sa nature, non à un vice¹⁸¹.

Le problème ou la source de l'erreur réside simplement dans l'absence d'idées qui pourraient rectifier notre idée inadéquate pour la situer adéquatement dans l'ensemble de la nature.

¹⁸⁰ C'est là l'expression utilisée, fort à propos dans ce cas, par Robert Misrahi (*Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Delagrang/Synthélabo, 1992). Nous critiquons cependant le fait qu'il réduise l'usage de ce terme au premier genre de connaissance alors qu'il s'applique, comme nous le montrerons dans notre dernier chapitre, à toute idée de puissance, active également.

- La rectification de l'erreur imaginative

Spinoza prend lui-même un exemple fort éloquent à ce sujet, qu'il emprunte d'ailleurs à Descartes¹⁸². Lorsque nous voyons le soleil, nous imaginons un astre peu éloigné de nous. En elle-même, toutefois, notre perception du soleil n'est pas trompeuse : c'est seulement l'absence d'une idée de la taille ou de la distance réelles du soleil qui nous font l'imaginer proche. Or notre perception ou notre imagination changent-elles lorsque cette idée supplémentaire nous est donnée ? Aucunement, puisqu'elle est, en elle-même, vraie, et qu'elle ne fait qu'exprimer la manière dont notre corps est réellement affecté par le soleil. Cette vérité de l'affection de notre corps, c'est-à-dire de l'état dans lequel notre corps est par rapport à une chose extérieure qui l'affecte, est simplement *enrichie* par une autre idée, qui permet de « redresser » l'interprétation que l'on donne de cette sensation ou perception première en la complétant :

Plus tard, en effet, tout en sachant que le soleil est distant de plus de 600 fois le diamètre terrestre, nous ne laisserons pas néanmoins d'imaginer qu'il est près de nous ; car nous n'imaginons pas le soleil aussi proche parce que nous ignorons sa vraie distance, mais parce qu'une affection de notre Corps enveloppe l'essence du soleil, en tant que le Corps lui-même est affecté par cet astre¹⁸³.

Dans ce cas, la perception qu'on a par l'imagination seule est enrichie d'une autre idée à laquelle elle est *comparée* et à l'aune de laquelle elle prend un sens différent, et l'on connaît adéquatement, c'est-à-dire que l'idée est en nous comme elle est en Dieu : vraie. Cela illustre bien qu'un genre de connaissance n'est pas détruit par un genre supérieur, et

¹⁸¹ E 2P17S ; II, 106, 11-18.

¹⁸² Cf. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, III, § 13, AT IX, 31.

¹⁸³ E 2P35S, II, 117, 25-30.

que la perception à laquelle correspondait l'idée inadéquate est toujours là, comme nous devons le conclure de la fin de E 2P11C citée ci-dessus. Le passage au second genre de connaissance, qui correspond à la découverte de l'idée vraie, se fait donc sans violence par rapport au premier genre de connaissance. Pourtant, c'est ce passage qui représente l'étape la plus importante dans le développement de la connaissance.

Dans une analyse fine et précise des processus cognitifs chez Spinoza, Pierre-François Moreau parle certes d'une « rupture » entre le premier et le deuxième genre de connaissance, mais il maintient fermement la possibilité du passage de l'un à l'autre d'une manière particulièrement audacieuse, en parlant de types d'*imagination* à l'œuvre *dans les deux genres*¹⁸⁴. Cette interprétation originale mérite d'être bien comprise. Il y a, propose-t-il, trois façons différentes d'imaginer, dont on comprend que la troisième, fort différente des deux premières, est déjà presque la raison, à laquelle correspond le deuxième genre de connaissance : il y a l'imagination vive, qui « procède par association [et] donne l'ingenium du prophète » (premier type de connaissance dans le premier genre) ; il y a l'imagination pratique, qui « procède par répétition [et] donne l'empirique » (deuxième type de connaissance dans le premier genre) ; et il y a l'imagination puissante, qui « favorise la comparaison [et] donne l'homme d'entendement »¹⁸⁵. Ce troisième type d'imagination d'après Moreau, l'imagination comparative, serait ce qui me permet de comparer ma perception par expérience vague (ou par oui-dire) avec les autres choses et d'y adjoindre une connaissance venant rectifier l'interprétation fautive que j'en donnais en l'absence de cette comparaison.

¹⁸⁴ P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 254-256.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 255.

Souvenons-nous de l'exemple du soleil : la raison est donc, si l'on veut bien suivre l'indication donnée par Moreau et même reformuler son hypothèse de manière plus tranchée encore, une forme d'imagination. Sans nécessairement demander l'adhésion à ce découpage en types d'imagination, nous croyons que cette interprétation vise juste en traçant un pont entre imagination et raison, sans nier le caractère irréconciliable des deux premiers types d'imagination avec la connaissance vraie, et surtout, en soulignant le rôle primordial de la comparaison. Elle nous intéresse d'autant plus que nous voulons souligner (plus que P.-F. Moreau d'ailleurs) le nécessaire emboîtement d'un genre de connaissance dans l'autre, plutôt que leur disparité foncière, en laquelle Spinoza semble avoir cru cependant, comme nous l'avons souligné plus haut (2.2.1). Mais que se produit-il alors, qui explique que l'on ait une connaissance adéquate de la chose (quoique pas de son essence) ? Nous connaissons de manière adéquate dans le second genre de connaissance parce que, d'une part, nous percevons une chose (premier genre de connaissance, celui de la perception des affections du corps qui est en elle-même une idée¹⁸⁶), et que d'autre part nous sommes en mesure de comparer cette perception avec d'autres idées. L'élément de comparaison est essentiel ici, et c'est bien lui qui conduit à la formation de *notions communes* caractéristiques du second genre de connaissance.

- Les notions communes

Gilles Deleuze insiste avec raison sur la nouveauté des notions communes dans

¹⁸⁶ Une idée, c'est-à-dire une affirmation d'existence de la chose. Sur la différence bien connue entre une idée muette comme une peinture et l'idée au sens où l'entend Spinoza, cf. essentiellement E 2P43S, E 2P48S et E

l'*Éthique* et sur leur nécessité pour comprendre comment, du second genre de connaissance, on peut ensuite passer au troisième, passage qui restait selon lui incohérent et surfait dans les écrits antérieurs¹⁸⁷. Les notions communes constituent l'objet des propositions 37 à 40 de la deuxième partie de l'*Éthique*, avec leurs démonstrations, corollaires et scolies. Elles correspondent à des idées de « ce qui est commun à toutes choses », « se trouve pareillement dans la partie et dans le tout », et « ne constitue l'essence d'aucune chose singulière »¹⁸⁸. Ces idées sont nécessairement adéquates (E 2P38) et, de plus, « communes à tous les hommes » (E 2P38C), c'est-à-dire qu'elles fournissent le fondement d'une science universelle. Cette science est telle tant par son objet (les corps, qui ont *tous* des propriétés communes, comme cela est établi au Lemme 2 auquel Spinoza fait des renvois), que par ses sujets, les hommes, qui ayant tous en eux de telles notions communes peuvent tous parvenir à cette connaissance de type supérieur. C'est pourquoi, dit Spinoza, les notions communes « sont les principes de notre raisonnement »¹⁸⁹.

Ces notions communes qui servent à connaître adéquatement sont distinguées dans le premier scolie de la proposition 40 des notions improprement appelées communes et qui sont, elles, le fruit de l'imagination, gardant par conséquent de leur origine toute l'inadéquation et l'insuffisance : les transcendants, et les notions générales. Ces termes, qui ne correspondent à rien d'existant (toute existence étant singulière), sont des mots vides de sens, des *flatus voci*, et n'ont pour toute universalité qu'une boiteuse généralité, elle-même établie par des rapprochements qui dépendent des rencontres fortuites de chaque

2P49S.

¹⁸⁷ G. Deleuze, *Spinoza - Philosophie pratique*, op. cit., p. 126-132.

¹⁸⁸ E 2P37, II, 118, 10-12.

¹⁸⁹ E 2P40S1 ; II, 120, 15-16.

individu¹⁹⁰. Ils ne sont en rien les *notiones communes* qui, elles, sont des idées existantes réellement puisqu'elles sont adéquates, donc identiques en Dieu et chez les hommes (E 2P39D). Celles-là permettent d'avoir « des idées adéquates des propriétés des choses »¹⁹¹, et comme elles ont cette existence réelle, elles ont aussi les caractéristiques de toute idée vraie ; « toutes les idées qui suivent dans l'Âme des idées qui sont en elles adéquates, sont aussi adéquates »¹⁹². C'est ce qui permet d'en faire le fondement d'une science déductive¹⁹³. On voit d'ailleurs bien au passage que ce n'est pas l'abstraction en elle-même qui est critiquée par la théorie de la connaissance de Spinoza, puisque la science élaborée à partir des notions communes est parfaitement abstraite¹⁹⁴, mais simplement l'abstraction imaginative des transcendants et notions générales.

Ainsi, toute idée commune, c'est-à-dire toute idée du second genre, est adéquate, complète ou parfaite, c'est-à-dire est l'idée même que Dieu a. À ce titre, cette idée n'est aucunement plus complète ou plus adéquate dans le troisième genre de connaissance, puisque dès le second genre elle est déjà parfaitement adéquate en l'âme humaine. Mais

¹⁹⁰ Spinoza consacre la fin du premier scolie de la proposition 40 à insister sur cette différence, qui révèle bien le caractère aléatoire de ces notions : « On doit noter que ces notions ne sont pas formées par tous de la même manière ; elles varient en chacun corrélativement avec la chose par laquelle le Corps humain a été le plus souvent affecté et que l'Âme imagine ou se rappelle le plus aisément », E 2P40S1 ; II, 121, 24-27.

¹⁹¹ E 2P40S2 ; II, 122, 12.

¹⁹² E 2P40 ; II, 120, 4-5.

¹⁹³ On peut d'ailleurs utiliser de manière opportune la dichotomie induction/déduction pour distinguer la connaissance des premier et deuxième genres. En effet, comme le dit Charles Ramond, dans la connaissance du premier genre « il s'agit toujours de ce que nous appellerions "induction", à savoir la formation de notions universelles à partir d'expériences singulières », tandis que le deuxième genre est « un mouvement de la pensée par lequel on tire une "conclusion" correcte à partir de propriétés générales ou universelles (TRE § 13) : il correspondrait donc à ce que nous appellerions "déduction" » (Ch. Ramond, *Le vocabulaire de Spinoza*, Paris, Ellipses, 1999, p. 22).

¹⁹⁴ Cf. ce qu'en dit Pierre Macherey : « Les corps ont en commun d'être tous des déterminations de l'étendue, soumises comme telles aux mêmes lois du mouvement et du repos. Est ainsi fondée la possibilité d'une science générale des corps fondée sur des principes purement mathématiques, qui ne prend en considération l'existence d'aucun corps en particulier, et est en conséquence complètement abstraite » (P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie : la réalité mentale*, Paris, PUF, 1997, p. 278 sq).

alors, qu'est-ce qui diffère dans la « science intuitive » et explique le passage du second au troisième genre de connaissance ?

2.3.2. Du deuxième au troisième genre : un passage nécessaire

Ce qui explique le passage du second au troisième genre c'est, une fois encore, une différence dans le mode d'appréhension de cette idée ou perception, qui en elle-même (c'est-à-dire en Dieu) est toujours la même, unique et éternelle, à travers les trois genres de connaissance. Le troisième genre, explique Spinoza,

procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence de ces choses¹⁹⁵.

Qu'entend-il donc par « essence formelle de certains attributs de Dieu », et d'où provient la connaissance que l'on en a ? C'est nécessairement dans le second genre que nous acquérons cette connaissance, sans quoi il y aurait un hiatus infranchissable entre le second et le troisième genre. L'introduction de la notion de conscience ici nous permettra d'expliquer ce dernier point, et de montrer même que toute connaissance du second genre donne lieu *nécessairement* à une intuition du type appelé dans l'*Éthique* « troisième genre » de connaissance.

Notre idée formée selon le second genre, avons-nous dit, est identique en Dieu et en nous, c'est-à-dire est vraie. C'est là la source de son redoublement sous la forme d'une conscience de soi que Spinoza énonce en E 2P43 :

Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de sa connaissance¹⁹⁶.

Cette idée avait déjà été introduite en E 2P20, en E 2P21, et E 2P21S où elle s'énonçait de la manière suivante :

L'existence de l'idée de l'Âme, dis-je, et celle de l'Âme elle-même suivent en Dieu avec la même nécessité de la même puissance de penser. Car, en réalité, l'idée de l'Âme, c'est-à-dire l'idée de l'idée, n'est rien d'autre que la forme de l'idée, en tant que celle-ci est considérée comme un mode du penser sans relation avec l'objet ; de même quelqu'un qui sait quelque chose sait, par cela même, qu'il le sait, et il sait en même temps qu'il sait qu'il sait, et ainsi à l'infini. Mais de cela il sera question plus tard¹⁹⁷.

En d'autres termes, comme Spinoza le développe effectivement « plus tard » en E 2P43D et S et dans la cinquième partie de l'*Éthique*, la possession d'une idée vraie ou adéquate enveloppe une certitude qui est celle de la possession de la vérité, et qui prend la figure d'une conscience d'être dans le vrai lorsqu'on a une idée adéquate. L'âme qui comprend quelque chose a simultanément conscience de comprendre cette chose et de ne pas se tromper, d'où la fameuse affirmation que « la vérité est norme d'elle-même et du faux »¹⁹⁸. Et comme nous venons de le citer (E 2P21S), cette idée d'idée, cette conscience, est « la forme de l'idée » car il n'est alors question que de l'idée en tant que « mode du penser » et non de *ce dont* elle est l'idée, de son objet (« sans relation avec l'objet »)¹⁹⁹.

Il nous semble que ces éléments pointent vers une certaine interprétation du troisième genre de connaissance, de la « science intuitive », que nous développerons

¹⁹⁵ E 2P40S2 ; II, 122, 16-19.

¹⁹⁶ E 2P43 ; II, 123, 17-18.

¹⁹⁷ E 2P21S ; II, 109, 12-24.

¹⁹⁸ *Veritas norma sui, et falsi est* (E 2P43S ; II, 124, 16)

pleinement dans notre quatrième chapitre mais dont nous désirons poser au moins les jalons ici. Nous voudrions tout simplement proposer de considérer que la perception de la forme du penser, qui est donnée à l'âme lorsqu'elle connaît de manière adéquate, est une perception expérientielle de la forme de l'attribut pensée lui-même, c'est-à-dire du type de *puissance* qui est exprimé par la pensée concrète. Cette « forme » des idées ne serait rien d'autre que la puissance divine ou l'essence de Dieu en tant que « chose pensante » (E 2P1), c'est-à-dire l'attribut pensée. C'est d'ailleurs ce que signifie l'affirmation par Spinoza que « les essences formelles des choses singulières, (...) ou modes, sont contenues dans les attributs de Dieu »²⁰⁰. Autrement dit, nous suggérons qu'à chaque perception vraie, il est donné à l'âme une idée de sa propre « essence formelle » qui n'est autre qu'une idée de la puissance infinie qu'elle enveloppe²⁰¹. De plus, la perception de cette idée est une perception de puissance, donc une expérience affective – nous développerons dans le chapitre suivant l'explication de l'équivalence tracée ici.

Nous irions même plus loin en disant que toute idée conçue selon le second genre de connaissance doit aussi, logiquement, l'être par le troisième de manière immédiate, c'est-à-dire que le troisième genre de connaissance doit découler du second comme l'affect découle de l'idée. Car selon les citations données ci-dessus sur le redoublement immédiat de l'idée vraie en « idée d'idée », c'est-à-dire en conscience de soi, toute idée vraie perçue

¹⁹⁹ Nous développerons les concepts d'essence formelle et d'essence objective dans le prochain chapitre (cf. 3.2.).

²⁰⁰ E 2 P8 ; II, 90, 31-34.

²⁰¹ « Chaque idée d'un corps quelconque, ou d'une chose singulière existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu », E 2P45 ; II, 127, 2-4. On remarque que Spinoza ne spécifie pas dans cette proposition que seule l'âme du sage, par exemple, ou encore l'âme parvenue à un certain niveau de développement, enveloppe l'essence infinie de Dieu, mais qu'il veut bien dire que *toute idée* est l'expression de cette puissance de penser qui constitue son essence formelle – *a fortiori* toute âme

par notre âme cause immédiatement en celle-ci une conscience d'elle-même et de la vérité de son penser. Le troisième genre de connaissance ne nous apparaît autre qu'une manière d'éprouver la puissance du deuxième. Par conséquent, il semble impossible selon cette interprétation de concevoir une idée adéquate qui ne serait pas également perçue selon le troisième genre de connaissance.

Or l'exemple que prend Spinoza pour illustrer les différents modes de connaissance, celui du calcul du quatrième nombre proportionnel, semble indiquer, comme nous l'avons souligné ci-dessus, que ce passage n'est pas automatique. À cela, nous avons déjà répondu en montrant les contradictions inhérentes à l'emploi de cet exemple dans l'*Éthique*, et en faisant remarquer que dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, les mathématiciens qui saisissent par intuition que 6 est le nombre proportionnel à 3 dans l'exemple utilisé connaissent parfaitement aussi les propriétés des nombres dans la proposition d'Euclide (qui permet de déduire la règle de trois) : ils connaissent donc parfaitement selon le second genre, même s'ils n'ont plus besoin de cette règle²⁰². Autrement dit, l'habitude peut permettre d'aller directement à l'idée vraie et d'en jouir, ce qui explique que Spinoza ne semble pas faire dépendre l'intuition de la connaissance rationnelle²⁰³.

humaine, comme il continue peu après : « L'âme humaine a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu » (E 2P47 ; II, 128, 4-5).

²⁰² Paolo Cristofolini lui aussi a remarqué que « le troisième genre aussi est connaissance des lois, bien qu'il y arrive par une voie différente ». D'où il tire d'ailleurs aussitôt une très bonne justification de la supériorité du troisième sur le second genre, qui toutefois nous semble trop restrictive vis-à-vis d'autres raisons possibles de sa supériorité : « Il est exact de dire que lorsque nous connaissons une essence, nous connaissons une certaine loi, car la nature d'une chose coïncide avec la norme de son auto-conservation, de son activité et de sa capacité d'être cause d'autres choses. L'inverse toutefois n'est pas vrai car nous ne pouvons posséder par exemple l'énoncé mathématique d'une loi physique sans avoir la connaissance d'êtres physiques auxquels elle puisse être appliquée. Dans ce déséquilibre, et seulement là, réside la supériorité du troisième genre sur le second » (P. Cristofolini, *Spinoza. Chemins dans l'« Éthique »*, Paris, PUF, 1998, p. 49).

²⁰³ On peut rappeler ici que Spinoza a alternativement présenté la connaissance par intuition comme reliée à la raison ou indépendante, quoique la raison caractérise le genre inférieur (cf. notre citation d'Appuhn sur les ambiguïtés du texte à la note 153). De plus, bien qu'une intuition accompagne bel et bien toute idée formée

On voit donc que le progrès dans la connaissance est initialement rendu possible par la formation d'idées communes adéquates, mais que celles-ci ne sont qu'une étape, comme l'exprime bien Pierre Macherey :

La connaissance par notions communes, qui sera ensuite rangée sous la catégorie de connaissance du deuxième genre, ne représente en effet que la voie d'accès, le passage obligé qui mène l'âme à la connaissance rationnelle, dont la dynamique ne s'arrête pas sur ce seuil par l'intermédiaire duquel elle franchit les limites imposées à la connaissance immédiate ; en effet, une fois exorcisés les charmes liés au fonctionnement de l'imagination, ce qui est la fonction assignée à la connaissance par notions communes, l'âme, libérée de l'enchantement qui la tenait comme endormie et empêchée d'être et d'agir au maximum de sa puissance, découvre alors que sa vocation authentique est de former des idées adéquates, et ceci par tous les moyens possibles, et non seulement suivant la voie de la connaissance abstraite dans laquelle elle a d'abord dû s'engager pour enclencher le mouvement de cette dynamique rationnelle²⁰⁴.

Nous pourrions dire, pour pousser cette affirmation jusqu'à ses propres conséquences, que la connaissance par la raison (par notions communes) n'est utile à l'âme que le temps pour elle de *s'habituer* à la puissance de la vérité dont elle est porteuse.

La fécondité de la notion d'habitude appliquée à la pensée de Spinoza pour en rendre compte nous permet de comprendre parfaitement la capacité pour l'âme de se perfectionner elle-même seule, et de plus en plus vite, à partir d'une seule idée vraie, ce qui constitue l'idée centrale de la méthodologie spinoziste. L'âme, en cette capacité, est

selon le second genre, c'est-à-dire que toute idée adéquate comporte une part d'intuition affective de sa propre vérité, plusieurs peuvent avoir des idées adéquates selon le second genre sans pour autant réformer leur vie de manière à ne plus chercher que la vérité, comme le fait le sage. Le manque d'habitude de cet affect, et le manque de capacité à le reconnaître immédiatement, pourraient expliquer que la joie goûtée effectivement à la connaissance par ces hommes, c'est-à-dire la part d'intuition impliquée dans toute connaissance vraie, soit oubliée, ou enfouie rapidement sous les passions.

²⁰⁴ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie : la réalité mentale*, op. cit., p. 276-277. Il est à noter que notre utilisation de Macherey ici ne doit pas masquer le fait qu'il ne serait probablement pas d'accord avec nous pour faire du troisième genre une connaissance de type affectif ou expérientiel.

quasiment comparable à un « automate spirituel », dit Spinoza²⁰⁵. Cette idée est introduite dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (avant que Spinoza n'utilise cette expression) par la très belle image d'un outil simple qui sert à en faire un plus perfectionné, et ce dernier à son tour un plus perfectionné, et ainsi de suite²⁰⁶. De même, l'entendement peut construire à partir d'une idée vraie d'autres idées vraies, et progresser seul vers la connaissance parfaite, parce que l'âme qui comprend quelque chose a simultanément conscience de comprendre cette chose et de ne pas se tromper, comme nous l'avons vu en expliquant ce qu'était le redoublement de l'idée en conscience de sa vérité : d'où la fameuse affirmation que « la vérité est norme d'elle-même et du faux »²⁰⁷. Autrement dit, aucun critère extérieur n'est nécessaire, car l'affect de joie ressenti à chaque fois que l'entendement comprend constitue le moteur, l'aiguillon du désir de comprendre plus, en même temps que c'est la seule chose qui lui en donne les moyens : cette intuition joyeuse le renforce ontologiquement. C'est pourquoi, à travers ce type de connaissance affective qu'est l'intuition ou la conscience du vrai, on perfectionne notre nature, et on peut commencer à comprendre ici que la vie affective n'est pas un ornement ou un vernis posé sur la vie cognitive, mais la vie même qui l'anime, le souffle qui la fait progresser, et ce qui nous permet de l'éprouver.

À l'aune de cette double piste d'interprétation, celle de l'intuition comme étant la conscience affective de la vérité découverte dans le deuxième genre de connaissance, et celle de l'habitude du vrai qui permet d'y accéder de mieux en mieux, de plus en plus

²⁰⁵ TIE 85, II, 32, 25-26. Sur ce point, cf. Wim N. A. Klever, « Quasi aliquod automa spirituale », *Proceedings of the First International Congress on Spinoza: Spinoza nel 350° Anniversario della nascita, Urbino 4-8 ottobre 1982*, dir. Emilia Giancotti, Naples, Bibliopolis, 1985, p. 249-257.

²⁰⁶ TIE 31-32 ; II, 13-14, 30-11.

directement, on peut relire la description du troisième genre de connaissance comme « [procédant] de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence de ces choses »²⁰⁸ en l'expliquant de la manière suivante : dans le second genre de connaissance, chaque idée enveloppe une connaissance de la puissance divine qu'elle exprime, de la force du « penser vrai » pourrait-on dire. Si l'on part de cette connaissance (ou conscience comme l'appelle aussi Spinoza²⁰⁹), on peut alors connaître l'essence formelle des choses qui sont les objets de nos idées, et en premier lieu le type de puissance exprimé par notre propre corps. Nous croyons donc qu'il faut comprendre l'« intuition » dont il est question dans le troisième genre de connaissance comme une *connaissance expérientielle*, une expérience de la puissance divine, et que celle-ci correspond à une connaissance des essences *formelles* des choses et des attributs de Dieu au sens où nous l'avons expliqué précédemment. L'outil primordial de l'entendement est la conscience de sa puissance essentielle, que l'âme éprouve lorsqu'elle connaît adéquatement (second genre, qui se déploie en connaissance expérientielle du troisième genre). C'est seulement cette connaissance d'ordre affectif ou expérientiel qui lui permet de *désirer* connaître plus et mieux, car la joie ressentie vient augmenter la puissance de penser, qui est désir de comprendre²¹⁰. Ainsi, la connaissance par les essences ne serait rien d'autre qu'une conscience de la puissance infinie divine qui est cause de toutes choses, hypothèse que nous entendons continuer d'affermir dans les chapitres suivants.

²⁰⁷ « Veritas norma sui, et falsi est », E 2P43S, II, 124, 16.

²⁰⁸ E 2P40S2 ; II, 122, 16-19.

²⁰⁹ Il est à remarquer que Lia Lévy a publié récemment une interprétation de la notion de « conscience » chez Spinoza à laquelle nous souscrivons en grande partie, quoique les aspects affectifs de la conscience nous semblent avoir été insuffisamment remarqués par elle. Cf. L. Lévy, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Assen, Van Gorcum, 2000.

²¹⁰ Ce point sera plus amplement développé dans le quatrième chapitre.

Pour ce qu'il en est de ce chapitre, nous y avons expliqué les principaux éléments de la théorie de la connaissance de Spinoza, en faisant ressortir tant la nouveauté de son affirmation que l'âme est l'idée du corps, que les problèmes et ambiguïtés de son explication de chaque mode de connaissance à travers le *Court traité*, le *Traité de la réforme de l'entendement* et l'*Éthique*. Nous avons développé les grandes lignes de notre interprétation d'une connaissance expérientielle, interprétation qui devra être approfondie dans la suite, afin de rendre raison du passage de l'un à l'autre et de l'élaboration même par Spinoza de son système à partir de l'intuition foncière de la puissance de penser. Cette intuition, dont nous avons décelé l'expression dès les premiers ouvrages, et que Spinoza a tenté de théoriser sous les termes de « connaissance ou perception claire », « connaissance intuitive », ou « science intuitive », est une fusion avec la puissance du penser divin. Mais les mécanismes et moyens par lesquels l'âme humaine peut faire l'expérience de cette puissance divine restent à explorer : ce sera l'objet du chapitre suivant, où on établira précisément la différence entre une idée de chose et une idée de puissance – ou conscience, ou connaissance expérientielle, ou affect – et verra pourquoi le champ de l'éthique se réduit, dans la nature, à celui de l'homme.

Chapitre III

Le statut ontologique des affects

La troisième partie de l'*Éthique* décrit le fonctionnement de ce que Spinoza nomme les affects (*affectus*), c'est-à-dire les sentiments, les émotions, la sensibilité (par différence avec la sensation proprement corporelle), le domaine de l'affectivité²¹¹, et parvient à expliquer nos comportements en termes de mécanisme causal strict. Loin de se ramener à un discours moralisateur contre les « passions », la troisième partie de l'*Éthique* s'inscrit donc dans une démarche d'analyse quasi médicale, quasi clinique, des mouvements de l'âme, dénuée de tout jugement de valeur. Nous ne sommes, là encore, guère plus que des « automates spirituels », répondant nécessairement par un certain sentiment à un certain autre ou à une certaine situation, et cette présentation mécaniste doit amener le lecteur de l'*Éthique* à se désillusionner sur sa liberté et à cesser de considérer sa puissance *veluti imperium in imperio*, « comme un empire dans un empire »²¹².

De plus, parallèlement à l'utilité proprement éthique de cette analyse, l'introduction des affects dans cette partie centrale de l'*Éthique* permet de tracer un lien rétrospectif entre la première et la deuxième partie, entre l'ontologie et la théorie de la connaissance humaine, de manière à achever la présentation théorique de cette unité vivante qu'est l'être humain. Un double lien est à l'œuvre dans cette unité humaine : le lien entre la puissance et

²¹¹ Nous choisissons avec les commentateurs français actuels de traduire *affectus* par « affect », quoique ce terme ne soit pas employé dans la langue courante. Ce faisant, nous respectons le choix de Spinoza, qui a lui-même choisi un terme nouveau pour se démarquer de la tradition morale de critique des « passions ».

la connaissance, d'une part ; le lien entre l'âme et le corps, d'autre part. Nous verrons que les affects sont le lien selon chacun de ces aspects. En premier lieu, nous analyserons la définition des affects pour constater que Spinoza en fait, non sans une ambiguïté certaine, une sorte d'intermédiaire entre l'âme et le corps. Une hypothèse sur le lien entre les affects et l'essence de toute chose nous permettra dans une seconde sous-partie d'expliquer cette ambiguïté en même temps que de découvrir le sens et la valeur de la notion de conscience, qui s'avérera fondamentale pour la suite de notre propos, et nous amènera à trancher finalement la question de l'attribut dont les affects relèvent exactement.

3.1. Définition des affects

Nous avons déjà souligné l'originalité du recours spinoziste au parallélisme des attributs pour résoudre l'un des problèmes les plus profonds du rationalisme cartésien, celui de la relation entre l'âme et le corps : chez Spinoza, les deux sont des modifications dans des attributs différents de la même chose individuelle qu'est un homme, et il n'y a aucune action causale directe de l'un sur l'autre. Or on peut souligner que Spinoza n'a pas l'habitude de répéter, si ce n'est dans une démonstration, une proposition déjà énoncée. Cependant il prend ici la peine de rappeler dans une proposition une conséquence tout à fait évidente des propositions 6 et 7 de la deuxième partie de l'*Éthique*, en précisant :

Ni le Corps ne peut déterminer l'Âme à penser, ni l'Âme le Corps au mouvement ou au repos ou à quelque autre manière d'être que ce soit (s'il en est quelque

²¹² E 3Praef ; II, 137, 11-12.

autre)²¹³.

Il y a ici insistance réelle sur la continuité avec ce qui précède, comme le confirme la répétition exacte dans le scolie de cette deuxième proposition d'une idée elle aussi déjà exprimée dans la deuxième partie²¹⁴. Si Spinoza prend tant de précautions, c'est parce qu'il se doute bien que c'est chose difficile à assimiler pour son lecteur :

Bien que la nature des choses ne permette pas de doute à ce sujet, je crois cependant qu'à moins de leur donner de cette vérité une confirmation expérimentale, les hommes se laisseront difficilement induire à examiner ce point d'un esprit non prévenu ; si grande est leur persuasion que le Corps tantôt se meut, tantôt cesse de se mouvoir au seul commandement de l'Âme, et fait un si grand nombre d'actes qui dépendent de la seule volonté de l'Âme et de son art de penser²¹⁵.

Ce sont ces preuves expérimentales que Spinoza tente visiblement de fournir dans la suite du scolie²¹⁶. Cette partie de l'*Éthique* semble donc placée d'emblée sous le signe de l'expérience, tant par son objet – les affects, dont nous allons voir qu'ils sont les *media* de l'expérience humaine – que par sa méthodologie – ce scolie et sa démonstration faisant appel à l'expérience commune du corps. Ces quelques remarques sur la forme même avec laquelle Spinoza entame cette partie consacrée aux affects doivent donc éveiller notre

²¹³ E 2P2 ; II, 141, 6-8.

²¹⁴ « Ce qui précède se connaît plus clairement par ce qui a été dit dans le Scolie de la Proposition 7, partie II, à savoir que l'Âme et le Corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue. D'où vient que l'ordre ou l'enchaînement des causes est le même, que la Nature soit conçue sous tel attribut ou tel autre (...). Cela est encore évident par la façon dont nous avons démontré la Proposition 12, Partie II » (E 3P2S ; II, 141, 23-31).

²¹⁵ E 3P2S ; II, 141-142, 31-4.

²¹⁶ Dans l'ordre, il en appelle dans la suite de E 3P2S à la connaissance par expérience vague que chacun possède du fait que les somnambules peuvent faire en cet état des choses qu'ils ne pourraient faire en étant éveillés ; que lorsque le corps est inerte, l'âme est aussi privée de son aptitude ; que le corps a une complexité structurelle bien plus grande qu'on ne peut en créer une nous-mêmes ; que les hommes ne contrôlent ni leurs paroles ni leurs appétits ; et enfin que le corps fait maintes actions que l'âme regrette par la suite : autant de

curiosité et renforcer notre acuité à percevoir la nouveauté de l'élément que Spinoza y apporte.

Cette nouveauté, c'est celle des affects, définis en des termes apparemment contradictoires :

J'entends par Affects les affections du Corps par lesquelles la puissance d'agir de ce Corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces affections²¹⁷.

Une deuxième définition est donnée des affects à la fin de la troisième partie, en guise de récapitulatif de tous les éléments vus dans cette partie (« Définition générale des affects ») :

Un affect, dit Passion de l'Âme, est une idée confuse par laquelle l'Âme affirme une force d'exister de son Corps, ou une partie [de celui-ci], plus grande ou moindre qu'auparavant, et par la présence de laquelle l'Âme elle-même est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre²¹⁸.

Étant donné que cette seconde définition se place uniquement du point de vue des affects dans l'attribut pensée, il y manque ce qui nous intéresse le plus ici et nous concentrerons notre analyse sur la première définition. L'essentiel de ce qui est à remarquer dans la définition en E 3Def3, et qui est absent de la seconde définition par choix théorique de Spinoza de ne s'intéresser qu'aux « passions de l'âme », c'est l'ambivalence du concept d'« affect », qui a pour extension à la fois les affections du corps, c'est-à-dire des modes de l'attribut étendue, et les idées de ces affections, c'est-à-dire des modes de l'attribut pensée. Le terme *simul* établit le parallélisme entre les deux dimensions. Nous avons déjà vu que

preuves expérimentales du fait que le corps n'est pas dirigé par l'âme, ne lui est pas soumis – et que ni l'un ni l'autre ne sont libres.

²¹⁷ E 3Def3 ; II, 139, 13-16.

Spinoza exposait dans les douze premières propositions de la deuxième partie de l'*Éthique* sa théorie de l'âme-idée du corps. La simultanéité dont il est question ici se comprend exactement de la même manière : de même qu'à chaque affection du corps une idée en est donnée dans l'âme, de même à chaque variation de la puissance du corps – variation qui est déjà l'affect –, une idée en est donnée dans l'âme, car corps et âme sont une seule et même chose exprimée sous des attributs différents.

Nous reviendrons sous peu sur l'affect-affection du corps. Pour l'instant, nous nous intéressons à la deuxième partie de la définition : en quoi consiste exactement l'affect-idée, c'est-à-dire en quoi sa définition diffère-t-elle de celle de l'âme elle-même, idée des affections du corps ? L'affect n'est pas le tout de l'âme. En tant qu'il est une idée, il est une partie ou une modification de l'âme, mais il n'est pas purement et simplement une idée des affections du corps, car cela, c'est ce qu'est l'âme elle-même dans sa fonction première, imaginative²¹⁹. L'affect est l'idée des affections du corps « par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite », c'est-à-dire des affections qui impliquent un changement de puissance. N'est-ce pas là le propre de toute affection ? Non, comme Spinoza le précise aussitôt après cette définition des affects, dans le premier postulat de cette partie :

Le corps humain peut être affecté en bien des manières qui accroissent ou diminuent sa puissance d'agir *et aussi en d'autres qui ne rendent sa puissance d'agir ni plus grande ni moins grande*²²⁰.

Il doit donc exister des idées qui n'incluent aucun affect, qui ne sont les idées que des

²¹⁸ E 3AGD ; II, 203, 29-33.

²¹⁹ Cf. nos explications en 2.1. et, en particulier, les propositions 13 à 19 de la deuxième partie de l'*Éthique*.

affections du corps par lesquelles la puissance de celui-ci n'est ni accrue ni diminuée. Certes ces idées n'incluant aucun affect sont rares pour l'homme, car on sait par expérience que la plupart des rencontres du corps avec l'extérieur l'affectent en bien ou en mal. Mais elles existent, de sorte qu'il n'y a pas de réciprocity absolue entre les idées et les affects : on peut avoir une idée sans affect, mais on ne peut pas avoir d'affect sans idée. Tout affect, autrement dit, « est accompagné »²²¹ d'une idée ou est lui-même une idée, mais toute idée ne s'accompagne pas nécessairement d'un affect. C'était déjà la leçon de l'axiome trois de la deuxième partie :

Il n'y a de modes de penser, tels que l'amour, le désir, ou tout autre pouvant être désigné par le nom d'affect de l'âme, qu'autant qu'est donnée dans le même individu une idée de la chose aimée, désirée, etc. Mais une idée peut être donnée sans que soit donné aucun autre mode du penser²²².

L'affect en tant qu'idée n'a donc pour objet que les affections qui font varier la puissance du corps. Par conséquent, cet affect n'est pas à proprement parler la même chose que l'idée ; *il est, pour l'âme, ce qui lui permet de sentir l'évolution de la puissance de son corps* : l'affect représente la partie dynamique de l'âme, celle qui la fait osciller, pourrait-on dire, aux moindres fluctuations de la puissance du corps dont elle est l'idée. Ce qui est le plus intéressant et qu'il nous faut retenir avant tout pour l'instant, c'est donc que la définition de l'affect n'est pas exactement celle de l'idée : dans l'âme, l'affect est *une idée de puissance* et non une idée de chose, de corps.

Et en ce qui concerne les hommes, il y a une variabilité extrême, permanente et

²²⁰ E 3Post1 ; II, /39, 21-24. C'est nous qui soulignons.

²²¹ Spinoza emploie à de très nombreuses reprises le terme « *concomitante* » pour désigner cette simultanéité que les traducteurs français ont coutume de traduire par « est accompagné de » ou « s'accompagne de ».

constitutive, du corps sous l'effet des rencontres avec son environnement, et par conséquent de sa puissance :

Les individus composant le Corps humain sont affectés, et conséquemment le Corps humain lui-même est affecté, d'un très grand nombre de manières par les corps extérieurs²²³.

Le corps est comme une interface qui prend et donne perpétuellement, et dont la vie même est un équilibre entre son « intérieur » et son « extérieur », entre ce qu'il prend et ce qu'il rejette. La puissance du corps peut être secondée par les rencontres positives ou réduite par les rencontres négatives, au point que la mort ne s'explique que par l'intervention de forces extérieures adverses et par leur plus grande puissance contre la puissance naturelle dont chacun est doué²²⁴. C'est d'ailleurs pourquoi Spinoza préconise comme règle élémentaire de la vie pratique de rechercher les bonnes rencontres et de fuir les mauvaises, tant que cette recherche ou cette fuite sont guidées par la raison²²⁵. Ce que reçoit l'âme par ses affects, c'est donc une idée de la variation de puissance de son objet, le corps, et ce à chaque instant – ce qui suppose une extrême sensibilité²²⁶.

²²² E 2Ax3 ; II, 85-86, 26-3.

²²³ E 2P13Post3 ; II, 102, 26-28.

²²⁴ « Nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure », affirme Spinoza en E 3P4 (II, 145, 21), ce qui prépare l'exposé en E 3P6-8 de ce qu'on appelle le *conatus* spinoziste, la force ou le désir essentiel de continuer à exister. Dans ce cadre, la mort par maladie, par vieillesse ou le suicide même ne peuvent être compris que comme un écrasement de la puissance vitale individuelle sous la pression provenant de l'extérieur, comme l'affirme on ne peut plus clairement E 4P20S. Nous verrons plus loin que cet « écrasement » peut être compris comme une modification trop grande dans le rapport de mouvement et de repos qui est constitutif de l'essence de tout corps.

²²⁵ Cf. E 4P63C (II, 258, 21-22) et E 4A8 (II, 268, 10-18). Pour une analyse plus détaillée, cf. également R. Goetz, « La place de l'éviction et de la fuite dans le perfectionnement éthique », à paraître dans *Philosophiques*, 29, 1, 2002.

²²⁶ Ce point est bien relevé par Pierre Macherey : « C'est dans ce sens que la démonstration de la proposition 2 de la cinquième partie de l'*Éthique* parle de « l'ébranlement de l'âme ou affect » (*animi commotio seu affectus*). Le terme *commotio* exprime littéralement le fait d'être choqué, comme on dit vulgairement être « secoué » par un événement dont on est particulièrement « affecté » : la vie affective est entièrement faite de

Ce qui nous ramène à la question principale née de l'examen de la définition des affects. Pourquoi y a-t-il ambivalence de l'affect entre l'âme, c'est-à-dire le domaine de la pensée, et le corps, c'est-à-dire celui de l'étendue ? Parce que le parallélisme des attributs, énoncé dans la proposition 7 de la deuxième partie, explique que l'âme et le corps sont une seule et même chose, et par conséquent que tout ce qui se retrouve dans l'un se retrouve aussi dans l'autre, y compris la variation de puissance. C'est l'objet d'un deuxième énoncé de ce parallélisme, l'identité dans la puissance cette fois, dans la troisième partie de l'*Éthique* :

Si quelque chose augmente ou diminue, seconde ou réduit la puissance d'agir de notre Corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, seconde ou réduit la puissance de notre âme²²⁷.

Si l'affect est à la fois dans le corps et dans l'âme, c'est qu'il exprime directement ce qu'est la chose même. Il nous faut bien comprendre la portée de cette affirmation, car elle implique un statut tout à fait essentiel des affects. La seule chose qui soit et corps, et âme, c'est la chose individuelle, qui dans le cas d'un homme est un mode de la substance sous les attributs de l'étendue et de la pensée. Nous avons expliqué dans notre deuxième chapitre pourquoi l'âme se trouvait être immédiatement en adéquation avec son corps, ce en quoi consiste ce que Spinoza appelle la « perception » : l'âme et le corps sont tous deux

ces innombrables chocs ou secousses, le plus souvent imperceptibles, qui font monter ou descendre la tension de notre régime mental, à mesure que varie simultanément la tension de notre régime corporel. L'affect représente ainsi le changement d'état qui, dans l'âme, exprime un changement d'état du corps, exactement de la même manière que procède un appareil enregistreur, comme par exemple un potentiomètre, en réagissant avec une extrême sensibilité aux transformations de la réalité dont il « perçoit » les variations » (P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*, Paris, PUF, 1995, n.1 p. 43). Plus précisément, il n'y a pas de relation causale entre le corps et l'âme, comme pourrait le laisser croire l'image du potentiomètre qu'il utilise – laquelle suppose une antériorité, même minimale, entre ce qui est mesuré et ce qui mesure –, mais identité parfaite et absolument simultanée.

les expressions simultanées d'un seul et même être, tous deux les effets simultanés d'une seule et même cause, à savoir la chose elle-même. Nous voyons maintenant par la définition des affects qu'ils sont à la fois et en même temps (*simul*) les affections du corps par lesquelles la puissance de celui-ci est augmentée ou diminuée, *et* les idées de l'âme correspondant à ces affections. La seule conclusion à en tirer nous paraît être que les affects sont les modifications de la chose elle-même dans sa puissance, modifications qui correspondent dans l'attribut étendue aux affections du corps, et dans l'attribut pensée aux idées de ces affections. Les affects ne sont donc ni strictement corporels ni strictement mentaux²²⁸ ; ils ne sont modifiés sous ces attributs en deux éléments distincts (d'une part des affections, d'autre part des idées) que parce qu'ils sont aussi cause unique et identique de cette modification, dans la substance même. Cette interprétation des affects nous permet de comprendre tout naturellement la définition spinoziste de l'essence de toute chose par son *conatus*.

3.2. L'essence appétitive de toute chose

3.2.1. L'essence comme puissance ou effort (*conatus*)

Nous avons déjà eu à examiner cet élément fondamental de l'ontologie spinoziste

²²⁷ E 3P11 ; II, 148, 24-26.

²²⁸ Ce point a fait l'objet d'une discussion mémorable entre Robert Misrahi et Jean-Marie Beyssade à la suite d'une communication du premier. Cf. R. Misrahi, « Le désir, la réflexion et l'être dans le système de l'Éthique. Réflexions sur une appréhension existentielle du spinozisme aujourd'hui », in *Spinoza au XXe*

qu'est sa définition dynamique de l'essence de toute chose lorsque, dans notre premier chapitre, nous avons expliqué pourquoi la liberté en Dieu excluait tout libre arbitre et équivalait à la nécessité (1.1.2.). Ce qui était alors ressorti de nos analyses, c'était que la causalité « immanente mais non transitive » de Dieu aux choses (E 1P18) était une causalité de la *puissance* de Dieu, puissance qui constituait son essence (E 1P34) tout autant que celle de chaque chose singulière (E 2P45S). Les modes finis que sont les choses singulières, en effet, ne sont que des modifications de la substance, de sorte que tout leur être, comme celui de l'individu total constitué par leur ensemble, à savoir la nature entière, exprime et manifeste l'infinie puissance substantielle qui en est la source, quels que soient les événements qui ponctuent le cours de leur existence. Il n'est donc pas d'être en dehors de la puissance : tout ce qui est, est expression de la puissance divine ou substantielle, et même ce qui est moins puissant l'est encore assez pour être, sans quoi – ce qui est une tautologie – il ne serait pas. La notion d'affect nous fait replonger dans l'ontologie de la puissance, mais à l'aune des éléments développés dans la deuxième partie de l'*Éthique* sur l'âme-idée du corps. C'est donc de nouveau de l'âme humaine qu'il sera question, mais cette fois, sous l'angle de sa puissance.

Or la puissance de toute chose, c'est son essence. Les énoncés fondamentaux de cette ontologie des essences sont donnés dans la troisième partie de l'*Éthique* :

Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être (E 3P6)²²⁹.

Les choses singulières en effet sont des modes par où les attributs de Dieu

siècle : actes des journées d'étude organisées les 14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990 à la Sorbonne, Paris, PUF, 1993, p. 129-142.

²²⁹ E 3P6 ; II, 146, 7-8.

s'expriment d'une manière certaine et déterminée (*Coroll. de la Prop. 25, p. I*), c'est-à-dire (*Prop. 34, p. I*) des choses qui expriment la puissance de Dieu, par laquelle il est et agit, d'une manière certaine et déterminée ; et aucune chose n'a rien en elle par quoi elle puisse être détruite, c'est-à-dire qui ôte son existence (*Prop. 4*) ; mais, au contraire, elle est opposée à tout ce qui peut ôter son existence (*Prop. préc.*) ; et ainsi, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être (E 3P6D)²³⁰.

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose (E 3P7)²³¹.

Et la démonstration de la proposition 7, en plus d'expliquer par un synonyme l'expression « essence actuelle », identifie parfaitement *conatus* (effort) et *potentia* (puissance) :

Donc la puissance ou l'effort (*potentia, sive conatus*) par lequel, soit seule, soit avec d'autres choses, elle fait ou s'efforce de faire quelque chose, c'est-à-dire (*Prop. 6, p. III*) la puissance ou l'effort (*potentia, sive conatus*) par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien en dehors de l'essence même donnée ou actuelle de la chose²³².

Chaque chose est une modification de la puissance divine, et cette puissance qui constitue l'essence de Dieu (E 1P34) constitue donc aussi l'essence de chaque chose individuelle donnée comme existante²³³.

- *Choses existantes et non existantes*

Il faut préciser qu'il n'est question ici que de l'essence des choses existantes, c'est-

²³⁰ E 3P6D ; II, 146, 10-17.

²³¹ E 3P7 ; II, 146, 20-21.

²³² E 3P7D ; II, 146, 26-29.

²³³ C'est ce que Gilles Deleuze a appelé l'univocité des attributs : « Les attributs, selon Spinoza, sont des formes d'être univoques, qui ne changent pas de nature en changeant de "sujet", c'est-à-dire quand on les prédique de l'être infini et des êtres finis » (G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 40). Cette univocité des attributs revêt à ses yeux une importance essentielle pour faire de l'expressionnisme spinoziste, pense-t-il, le plus accompli qui ait jamais existé.

à-dire des choses qui expriment *certo, & determinato modo* la puissance de Dieu (ou les attributs²³⁴), donc celles qui ont une durée parmi les choses finies :

Sitôt que des choses singulières sont dites exister non seulement en tant que comprises dans les attributs de Dieu, mais en tant qu'elles sont dites durer, leurs idées aussi envelopperont une existence par où elles sont dites durer²³⁵.

Les choses non existantes ont certes une essence, mais celle-ci ne se distingue pas des autres comme cela se produit par le passage à l'existence, lorsque la chaîne infinie des causes finies, ou l'*ordo communis* de la nature, détermine la naissance d'un nouveau mode fini²³⁶. Les choses non existantes n'expriment donc pas « de manière certaine et déterminée » la puissance divine, quoiqu'elles soient comprises dans les attributs de Dieu ; par conséquent leur essence n'est pas un effort pour passer à l'existence, car elles n'ont même aucune puissance réelle : qu'est en effet la puissance en dehors d'un mode donné ? Qu'est la substance en dehors de la puissance qui anime l'univers infini des choses finies existantes ? Rien, comme nous l'avons déjà vu, et comme Spinoza le dit toujours avec une

²³⁴ On remarque que la démonstration de la proposition 6 que nous venons de citer trace parfaitement l'équivalence entre attributs et puissance de Dieu ; mais on se souvient également de E 2P10C selon lequel « l'essence de l'homme est constituée par certaines modifications des attributs de Dieu » (II, 93, 12-13).

²³⁵ E 2P8C ; II, 91, 8-11.

²³⁶ E 2P8 avec son corollaire et son scolie expliquent ce qu'il en est de l'individuation des choses singulières par l'existence par rapport à l'existence purement latente qu'elles ont en étant « contenues » dans les attributs de Dieu. On s'y reportera avec attention pour comprendre ce point particulièrement original de Spinoza, et on notera également les deux énoncés suivants dans le *Court traité*, qui précisent le statut des essences des choses non existantes : 1) « En tant que, sous la désignation de la chose, est conçue l'essence sans l'existence, l'idée de l'essence ne peut être considérée comme quelque chose de particulier ; cela est possible seulement quand l'existence est donnée avec l'essence, et cela parce qu'alors il existe un objet qui auparavant n'existait pas. Si, par exemple, la muraille est toute blanche, on ne distingue en elle ni ceci ni cela, etc. » (KV 2/20 Adn3,8 ; I, 97, 12-17) ; et 2) « Ces modes, considérés en tant que n'existant pas réellement, sont néanmoins tous compris dans leurs attributs ; et comme il n'y a entre les attributs aucune sorte d'inégalité, non plus qu'entre les essences des modes, il ne peut y avoir aussi dans l'Idée aucune distinction puisqu'elle ne serait pas dans la nature. Mais, si quelques-uns de ces modes revêtent leur existence particulière et se distinguent ainsi en quelque manière de leurs attributs (parce que l'existence particulière qu'ils ont dans l'attribut est alors le sujet de leur essence), alors une distinction se produit entre les essences des modes et, par suite, aussi

grande fermeté²³⁷. Les essences de choses non existantes ne sont rien d'actuel et donc rien de puissant, pourrait-on dire en jouant sur le vocabulaire de Spinoza de manière à souligner sa différence extrême avec le vocabulaire aristotélécien, mais elles n'en sont pas moins éternellement prêtes à passer à l'existence, à être dotées d'une puissance qui soit désir de persévérer dans l'existence. Spinoza dit que l'essence de tout corps consiste en un certain rapport de mouvement et de repos : l'infinité des rapports possibles existe logiquement, mais pas réellement, et cette existence logique n'est pas à proprement parler une potentialité ou un être « en puissance », au sens aristotélécien, de la chose, car la chose n'existe pas encore réellement²³⁸. La puissance qui constitue l'essence de toute chose n'est donnée qu'à partir du passage à l'existence de cette chose dans la durée, de sorte que bien qu'elle dure indéfiniment alors, elle ne possède pas la capacité de s'auto-engendrer à partir du néant.

- L'unicité de chaque essence

C'est là aussi le sens profond de l'assimilation de la puissance à un effort, à un

entre leurs essences objectives qui sont nécessairement contenues dans l'Idée » (KV, VMZ 11 ; I, 119, 20-32. C'est nous qui soulignons).

²³⁷ On peut penser à tous les passages, dont plusieurs que nous avons mentionnés, où Spinoza précise qu'il ne parle pas de l'essence « actuelle » ou de l'être « actuel » d'une chose pour l'opposer à son essence ou à son être « en puissance », ce qui ne correspond à rien d'existant, ou encore à toutes les affirmations faites contre l'usage des notions abstraites, dont celle d'essence de l'« humanité », qui ne correspondent à rien de réel non plus, ou encore à la critique de la notion de « facultés de l'âme » (à connaître, aimer, vouloir...) qui se résument à des volitions particulières (cf. E 2P48S).

²³⁸ Les rapports sont eux-mêmes éternels, comme des existences logiques, mais ils ne passent à l'existence réelle que lorsque les rencontres entre les corps dans l'ordre commun de la nature les actualisent. Par exemple, la relation de paternité existe éternellement et peut être définie, mais elle a besoin pour exister dans la nature qu'un homme devienne père, et si le père ou le fils meurt, la relation meurt aussi. L'éternité du rapport constituant l'essence de la paternité est ce à quoi fait allusion la fin de la réponse, souvent mal comprise, de Spinoza à Pierre Balling à propos de la mort du fils de celui-ci dans la lettre dite « sur les spectres » (Ep 27).

désir. L'effort n'est jamais indéterminé : la puissance de la substance est toujours exprimée sous un attribut ou un autre, et c'est cette détermination première qui différencie les objets de l'effort ou du désir (nous verrons sous peu qu'effort et désir désignent la même réalité ontologique). Pour le dire de manière encore plus nette, l'effort du corps n'a pas le même objet que l'effort de l'âme, ce qui ne revient à rien d'autre qu'à dire que l'essence du corps n'est pas la même que l'essence de l'âme. Qu'il s'agisse d'un homme ou de toute autre chose particulière existante, l'effort est donc à la fois commun et à chaque fois unique : il est *conatus* de persévérer dans l'existence, effort certes absolument universel, mais comme l'existence est à chaque fois unique, il prend à chaque fois la forme d'un désir particulier, « individuel ».

Faisons dans un premier temps une séparation en deux simplement, selon les deux attributs que nous exprimons en tant qu'êtres humains, pour comprendre en quoi consiste le processus d'individuation de la puissance unique substantielle, c'est-à-dire le passage de l'essence divine unique à l'infinité des essences individuelles. On peut dire que tous les corps ont pour essence le désir de maintenir une certaine proportion de mouvement et de repos : mouvement et repos forment le mode infini immédiat de l'attribut étendue, comme nous l'avons vu dans notre première partie, ce qui signifie que l'essence de Dieu en tant qu'il est chose étendue, c'est-à-dire en tant que *facies totius universi* ou en tant que corps singulier, est la puissance d'être en mouvement ou en repos. La puissance d'un corps est donc puissance de et, en même temps, désir d'être en mouvement ou en repos selon un certain rapport. À l'inverse, l'intellect infini forme la première modification de l'attribut pensée, c'est son mode infini immédiat : la puissance de toute âme est donc puissance de et, en même temps, désir de penser. On voit bien qu'il y a à ce niveau à la fois universalité

(des corps entre eux, des âmes entre elles), et détermination particulière déjà.

De l'individuation d'un corps par rapport à une âme, passons désormais à l'individuation d'un corps par rapport à un corps, d'une âme par rapport à une âme, et ainsi de suite avec toute chose par rapport à une autre au sein de n'importe quel attribut. Comment se justifie la différence d'une essence de chose à une autre, autrement dit, l'unicité absolue de tout mode fini existant, alors même que toute chose est unifiée dans le tout de la nature qui forme un individu total²³⁹ ? Spinoza fournit cette explication à partir des corps, et ce notamment dans la sorte de théorie générale des corps – on serait tenté de dire « le précis de physiologie » – insérée à la suite de la proposition 13 dans la deuxième partie de l'*Éthique*.

L'essence d'un corps, c'est un certain rapport de mouvement et de repos entre ses parties, rapport qui lui est constitutif. L'existence d'un tel rapport est le critère qui permet de parler d'un « individu » :

Quand quelques corps de la même grandeur ou de grandeur différente subissent de la part des autres corps une pression qui les maintient appliqués les uns sur les autres ou, s'ils se meuvent avec le même degré ou des degrés différents de vitesse, les fait se communiquer les uns aux autres leur mouvement suivant un certain rapport (*certa quadam ratione*), nous disons que ces corps sont unis entre eux et que tous composent ensemble un même corps, c'est-à-dire un Individu qui se distingue des autres par le moyen de cette union de corps²⁴⁰.

Ainsi, si des corps simples sont unis dans un même rapport de mouvement, ils forment un individu, et si plusieurs individus ont entre eux un même rapport de mouvement, ils

²³⁹ Cette affirmation constitue l'aboutissement de la définition de l'individu : « Et, continuant ainsi à l'Infini, nous concevons que la Nature entière est un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps varient d'une infinité de manières, sans aucun changement de l'Individu total » (E 2P13L7S ; II, 102, 10-13). La suite de notre développement doit permettre de saisir pourquoi.

²⁴⁰ E 2P13Def ; II, 99-100, 27-5.

forment ensemble à leur tour un autre individu plus grand, et ainsi de suite. Les parties extensives les plus petites que sont les corps simples, celles qui ne sont pas elles-mêmes des individus, ne sont pas de nature différente les unes des autres²⁴¹. Par conséquent, ce ne sont pas elles qui font la spécificité d'un être existant par rapport à un autre. Le fait que ces parties soient unies par un certain rapport de mouvement et de repos signifie que ce qui permet à la chose individuelle de persévérer dans l'existence, ce ne sont pas ses parties elles-mêmes, souvent constamment régénérées (E 2P13Post4) et en nombre ou taille fluctuants (E 2P13L5), mais leur union dans un même mouvement, c'est-à-dire un même type de mouvement, une quantité unique formant un certain quota de mouvement par rapport au repos. C'est en cela que réside l'unicité. C'est donc aussi en ce rapport que consiste l'essence de chaque corps.

- Essence formelle et essence objective

Une dernière ambiguïté en ce qui concerne les essences reste toutefois à lever, c'est celle concernant les adjectifs qualificatifs « formel » et « objectif » utilisés pour caractériser les types d'essence. Jusqu'à présent, nous n'avons parlé des essences que de manière univoque, mais ce que nous avons vu concerne à la fois les essences formelles et les essences objectives. Spinoza emploie d'ailleurs également ces adjectifs avec les substantifs « existence » et « réalité », ou autre, et toujours dans un sens identique à celui que l'on trouve chez Descartes : la réalité « formelle » d'une chose, c'est ce qu'elle est dans la

²⁴¹ « Les corps [simples] se distinguent les uns des autres par rapport au mouvement et au repos, à la vitesse et à la lenteur, et non par rapport à la substance », E 2P13L1 ; II, 97, 25-26.

nature, en elle-même ; la réalité « objective » d'une chose, c'est ce qu'elle est pour un entendement, donc c'est son idée ou son âme, qui chez Spinoza lui est absolument identique tout en lui étant incommensurable. De nombreux passages font comprendre cette différence entre formel et objectif, et Spinoza n'a, sur ce point, absolument pas varié : du *Court traité* à l'*Éthique* en passant par le *Traité de la réforme de l'entendement*, c'est bien le même sens qu'il faut accorder à « formel » et « objectif »²⁴².

Or chez Spinoza, on le sait, l'idée correspondant à une chose est un mode existant selon ses propres lois dans l'ordre de la pensée, c'est l'âme de cette chose, qui est aussi – en elle-même, c'est-à-dire en tant qu'idée vraie – l'idée que Dieu a de cette chose dans son entendement infini. Toute réalité formelle a donc une réalité objective lui correspondant, et lorsqu'on parle d'un corps, son essence ou sa réalité objective, c'est son âme elle-même :

Chaque chose corporelle n'est rien d'autre qu'une proportion déterminée de mouvement et de repos, de sorte que, s'il n'y avait dans l'étendue que du mouvement, ou que du repos, pas une seule chose particulière ne pourrait s'y montrer ou exister : ainsi le corps humain n'est rien d'autre qu'une certaine proportion de mouvement et de repos. L'essence objective, qui dans l'attribut pensant correspond à cette proportion existante, est, dirons-nous, l'âme du corps. Si maintenant l'une de ces modifications, soit le repos, soit le mouvement, vient à changer, étant ou accru ou diminué, l'Idée change aussi dans la même mesure²⁴³.

On voit bien dans cette citation du *Court traité* que l'âme est l'essence objective de la chose étendue, du corps, et que l'une et l'autre évoluent parallèlement. Mais « formel » ne signifie pas toujours « matériel » non plus, ce qui reste à comprendre.

²⁴² Une difficulté dans l'acquisition de cette terminologie peut provenir du fait qu'on fait généralement aujourd'hui une distinction entre objectif et subjectif, tandis qu'ici « objectivement » renvoie à l'idée, et « formellement » à l'objet de cette idée, c'est-à-dire la chose elle-même, dans sa réalité concrète (« objective » selon l'usage habituel). Les termes doivent être donc pris en sens inverse de ce que l'impression première nous en donne.

²⁴³ KV VMZ 14-15 ; I, 120, 15-25.

En ce qui concerne un corps quelconque, son essence formelle est l'essence de ce corps en tant que mode de l'étendue, donc le rapport de mouvement et de repos entre ses parties constituantes. L'essence objective de ce même corps, c'est son âme : c'est l'idée qui en est donnée dans la nature, parallèlement à sa réalité formelle. On remarque que Spinoza ne fournit pas d'éléments théoriques aussi clairs que dans le cas des corps pour comprendre ce qui distingue une âme d'une autre ou une idée d'une autre, et pourtant le passage que nous venons de citer dit bien : « L'essence objective, qui dans l'attribut pensant *correspond à cette proportion existante* ». On pourrait penser que l'essence d'une âme est unique *par l'objet qui est le sien* seulement, c'est-à-dire tel ou tel corps, constitué par tel ou tel rapport de mouvement et de repos entre ses parties, et non par quoi que ce soit qui lui soit propre. Mais cela semble contredire le parallélisme, de sorte qu'on peut également interpréter plusieurs affirmations de Spinoza en un sens plus radical et dire que l'essence d'une âme quelconque est elle aussi constituée par un certain *rapport* entre ses idées. Chaque âme comportant en effet les idées de tous les corps, simples ou complexes, qui forment son corps (E 2P12 et 15D), elle a en elle ces idées selon le même ordre et la même connexion, selon E 2P7 et son corollaire : son unicité réside donc elle aussi dans un rapport constitutif entre ces idées, qui simplement n'est pas un rapport de mouvement et de repos. On pourrait alors supposer que c'est un rapport d'implication mutuelle, au sens du terme *implicare* tant employé par Spinoza à propos des relations entre idées (par exemple lorsqu'il dit que la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe, *implicat*, en E 1Ax4), et qui n'est pas un sens seulement logique. Cette interprétation n'a aucun support textuel *direct* cependant (même si elle s'accorde avec la cinquième partie de l'*Éthique* et en particulier, E 5P10S) ; la seule chose qui soit assurée, c'est que l'âme est l'expression dans

la pensée de ce rapport lui-même, quel qu'il soit.

En ce qui concerne une idée quelconque, maintenant, on retrouve la même dichotomie entre formel et objectif. Car une idée aussi est un mode, et par conséquent l'essence formelle d'une idée est ce que cette idée est en elle-même, dans la pensée (on peut penser, suivant l'hypothèse d'interprétation que nous venons de formuler, que c'est un certain rapport d'*implicatio* entre les idées qui la composent) ; et l'essence objective de cette idée, c'est l'idée qui en est donnée en Dieu, puisque Dieu a nécessairement une idée de tout ce qui découle de son essence : Dieu a des idées d'idées. Ces idées d'idées sont d'ailleurs à leur tour des entités existantes réelles, donc elles ont une réalité « formelle » à laquelle correspond une autre entité « objective », et ainsi à l'infini, comme le dit à plusieurs reprises Spinoza. « Formel » ne désigne donc ni exclusivement l'étendue, ni exclusivement la pensée ; mais tout mode, quel que soit d'ailleurs l'attribut dont il relève, peut être considéré à la fois formellement et objectivement. Et les deux aspects sont alors fort différents. Qu'on se souvienne seulement de l'exemple du cercle, suivi de celui de Pierre, dans le *Traité de la réforme de l'entendement* :

L'idée vraie (car nous avons une idée vraie) est quelque chose de différent de son idéat. En effet, autre est le cercle, et autre l'idée du cercle. Car l'idée du cercle n'est pas quelque chose ayant une périphérie et un centre comme le cercle ; et l'idée du corps n'est pas le corps lui-même. Et comme elle est quelque chose de différent de son idéat, elle sera aussi, en elle-même, quelque chose d'intelligible. C'est-à-dire, l'idée, prise dans son essence formelle, peut être l'objet d'une autre essence objective, et, à son tour, cette autre essence objective, envisagée en elle-même, sera également quelque chose de réel et d'intelligible, et ainsi indéfiniment²⁴⁴.

On retrouve ici l'idée d'idée qui est aussi l'idée adéquate de la chose et son âme telle

²⁴⁴ TIE 33 ; II, 14, 13-20.

qu'elle est en Dieu, donc en elle-même.

On comprend ainsi mieux pourquoi l'intuition est définie comme procédant « de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence de ces choses » (E 2P40S2, déjà cité) : l'essence formelle de certains attributs de Dieu (en l'occurrence, pour la connaissance humaine, celle de l'étendue et de la pensée), c'est ce que ces attributs sont en eux-mêmes, à savoir l'infinie puissance qu'ils expriment chacun selon son type. Le troisième genre de connaissance de l'*Éthique* est donc bien une connaissance expérientielle de la puissance infinie de penser ou de la puissance infinie d'être étendu, puissances qui sont les essences formelles des attributs considérés, et en déduit la connaissance de l'intensité de puissance exprimée par l'essence de ces choses. Nous approfondirons encore cette ligne de lecture dans notre dernier chapitre.

- La modification des essences elles-mêmes

Pour l'heure, ce qui importe, c'est de saisir pleinement la portée de l'idée que l'essence d'un corps particulier est un effort pour maintenir un rapport particulier de mouvement et de repos, celui qui est constitutif de son existence propre et qui, une fois détruit, entraîne sa destruction pure et simple²⁴⁵. Le *conatus* d'une âme particulière est, identiquement, un désir de persévérer dans son existence, donc en premier lieu dans son affirmation de l'existence du corps particulier dont elle est l'idée :

Puisque (*Prop. 11 et 13, p. II*) ce qui constitue en premier l'essence de notre Âme, est l'idée du corps existant en acte, ce qui est premier et principal dans notre Âme,

²⁴⁵ « La mort du Corps, telle que je l'entends, se produit, quand ses parties sont disposées de telle sorte qu'un autre rapport de mouvement et de repos s'établisse entre elles », E 4P39S ; II, 240, 15-17.

est un effort (*Prop. 7*) pour affirmer l'existence de notre Corps²⁴⁶.

Ce qui suppose de mettre en œuvre toutes ses ressources d'âme pour accroître sa propre puissance de penser. L'imagination, qui est le premier mouvement naturel de l'âme, sert donc à cette fin : « L'âme, autant qu'elle peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou seconde la puissance d'agir du Corps »²⁴⁷. Par la suite, l'âme parviendra peut-être d'ailleurs à avoir pour objet des choses plus puissantes que son corps mortel, savoir, son essence éternelle et Dieu, et de ce fait à se rendre éternelle²⁴⁸. Mais de cela, pour reprendre une expression de Spinoza, « il sera question plus tard ».

On comprend maintenant pourquoi Spinoza peut, sans contradiction, attribuer à toute chose la même essence universelle, le *conatus* de persévérer dans l'existence, et en même temps dire que cette puissance universelle – qui n'est d'ailleurs rien d'autre que l'essence de Dieu – s'individualise en une infinité d'essences toutes singulières, toutes « individuelles ». Il nous est donc désormais également facile de comprendre pourquoi cet « appétit » concerne et le corps, et l'âme, c'est-à-dire est le même quel que soit l'attribut sous lequel la chose est considérée. Mais le plus important dans cette analyse est de voir le lien entre la théorie des affects et la théorie des essences.

Notre idée à la base de cette étude de l'essence appétitive de toute chose était que si les affects étaient définis, comme on l'a vu (cf. E 3Def3), à la fois comme des éléments

²⁴⁶ E 2P10 ; II, 148, 17-20.

²⁴⁷ E 2P12 ; 148, 10-11.

²⁴⁸ « L'âme donc, en cas qu'elle consiste seulement dans une union avec une chose temporaire et changeante (comme l'est le corps), doit nécessairement pâtir et périr avec lui ; tandis qu'au contraire elle sera libérée de toute *Passion* et aura part à l'immortalité, si elle est unie avec une chose qui est éternelle et immuable de sa nature » (KV, KS ; I, 8, 28-33). Pour une affirmation de Spinoza lui-même toujours dans le *Court traité* mais non tirée du sommaire, on pourra se reporter par exemple à KV 2/23.

corporels (les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de celui-ci est modifiée) et comme des éléments *mentaux* (les idées de ces affections), c'était parce que les affects concernaient la chose elle-même dans son essence, car seule l'essence de toute chose possède cette unicité dans la multiplicité. Ainsi se comprend de manière plus précise l'affect comme étant ce qui fait varier l'essence de la chose, et comme idée de cette variation. Par conséquent, l'affect est autant dans le corps que dans la pensée. C'est à comprendre cette pluralité de formes que nous voulons nous attacher ici afin, ultimement, de savoir comment situer les affects dans le schéma ontologique de la nature ou de la substance.

3.2.2. Conscience de sa puissance essentielle : appétit et désir

- Le désir humain

L'identité ontologique absolue de l'essence d'une chose sous un attribut ou un autre n'empêche pas une désignation sous des termes différents de cette puissance unique. Ce même effort qui donne lieu aux essences différenciées des choses selon les attributs dans lesquels elles s'expriment est appelé différemment, tout d'abord, selon qu'il s'agit de l'âme ou du corps. Le « décret » de l'âme, que Spinoza appelle aussi la « volonté » (cf. E 3P9S cité plus bas), correspond dans l'attribut étendue à la « détermination » du corps. Examinons ce qu'en dit Spinoza dans le scolie de la proposition 2 de la partie sur les affects :

Les décrets de l'Âme ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes et varient en

conséquence selon la disposition variable du Corps (...). Tout cela certes démontre clairement qu'aussi bien le décret que l'appétit de l'Âme, et la détermination du Corps sont de leur nature choses simultanées, ou plutôt sont une seule et même chose que nous appelons Décret quand elle est considérée sous l'attribut de la Pensée et expliquée par lui. Détermination quand elle est considérée sous l'attribut de l'Étendue et déduite des lois du mouvement et du repos, et cela se verra encore plus clairement par ce qui me reste à dire (...). Il faudra nécessairement accorder que ce décret de l'Âme, cru libre, ne se distingue pas de l'imagination elle-même ou du souvenir, et *n'est rien d'autre que l'affirmation nécessairement enveloppée dans l'idée en tant qu'elle est idée (voir Prop. 49, p. II)*. Et ainsi ces décrets se forment dans l'Âme avec la même nécessité que les idées des choses existant en acte²⁴⁹.

Décret de l'âme et détermination du corps sont la même chose, la même réalité sous les attributs différents de la pensée et de l'étendue : par conséquent l'un n'est pas plus libre que l'autre. On est d'emblée plongé ici dans la critique du libre arbitre qui est l'une des conséquences les plus importantes de la troisième partie de l'*Éthique*. Et il est intéressant de remarquer également la phrase soulignée par nous à la fin de cette citation, car l'affirmation enveloppée nécessairement dans chaque idée, et qui, comme vu dans notre précédent chapitre, est l'élément actif en toute idée, est ici identifiée au décret de l'âme lui-même, c'est-à-dire à l'appétit, ou encore, comme nous le savons, à l'essence de l'âme. Une fois encore, on peut donc relire la proposition 11 de la deuxième partie de l'*Éthique* en y découvrant une signification supplémentaire, ou plutôt en explorant toujours plus le sens profond : « Ce qui constitue en premier l'être actuel de l'âme humaine n'est rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte ». Qui dit « idée » dit affirmation, ici « affirmation » de la présence d'un corps extérieur causant au corps humain une certaine modification, autrement dit « perception » ou « imagination » de ce corps par l'intermédiaire de l'idée de l'affection donnée en l'âme. L'âme humaine est idée, et en

²⁴⁹ E 3P2S ; II, 143, 33-34, 144, 2-9 et 23-29. C'est nous qui soulignons.

premier lieu idée du corps humain, *c'est-à-dire* désir d'affirmer ce qui se produit dans ce corps au contact des corps extérieurs, *c'est-à-dire* dynamisme ou « décret », « volonté ».

C'est pourquoi pour toute chose, la volonté est identifiée à l'entendement :

Il n'y a dans l'âme aucune volition, c'est-à-dire aucune affirmation et aucune négation, en dehors de celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'elle est idée.

Corollaire : La volonté et l'entendement sont une seule et même chose²⁵⁰.

L'identité entre « décret » et « volonté » se comprend clairement par le fait que Spinoza désigne par le terme de « volonté », dans le scolie de la proposition 9 de la troisième partie, le *conatus* envisagé sous l'angle de la pensée. On comprend donc bien que la part d'activité qui est propre à toute idée « en tant qu'idée » n'est rien d'autre que la volonté ou l'appétit, c'est-à-dire est l'essence même de l'idée. Notons par la même occasion que l'entendement n'est pas ici un terme qui exclut les opérations inadéquates de l'âme, dont l'imagination, puisque l'entendement est « l'acte d'être l'idée de », c'est-à-dire ce qui caractérise l'âme dès sa fonction première d'idée du corps.

Dès lors, on doit se demander si c'est l'*appetitus* lui-même, c'est-à-dire tant la détermination dans le corps que la volonté (le décret) dans l'âme, qui est un affect, ou si l'affect *concerne* cette essence sans être exactement celle-ci. Un retour à l'axiome 3 de la deuxième partie doit nous rappeler que nous avons alors vu qu'il n'y avait pas de réciprocité entre les affects et les idées, c'est-à-dire que si tout affect était une idée (en plus d'une modification du corps), toute idée n'était pas un affect : « une idée peut être donnée

²⁵⁰ E 2P49 et C ; II, 130-131, 15-16 et 2.

sans que soit donné aucun autre mode du penser »²⁵¹. On comprend bien que si l'essence de toute chose était elle-même un affect, un affect serait *nécessairement* donné avec toute idée. Ce n'est donc pas le *conatus* ou la puissance qui constitue l'affect. Et nous pouvons affirmer à partir de là notre compréhension de la définition des affects : l'affect n'est pas la puissance ou l'élément dynamique en toute chose, mais seulement *ce qui fait varier* cette puissance ou cet élément dynamique, c'est-à-dire ce qui augmente ou diminue la puissance ontologique de toute chose, à travers tous les attributs dans lesquels celle-ci s'exprime.

C'est cette précision seule qui nous permet de comprendre la distinction opérée par Spinoza entre les termes « appétit » (*appetitus*) et « désir » (*cupiditas*). Spinoza ne dit jamais que *l'effort* (ou *l'appétit*) qui constitue l'essence de toute chose (E 2P7) est un affect, mais il précise toujours que c'est le *désir* qui est un affect, et il ne mentionne jamais *l'appetitus* parmi les affects ou les modes du penser. Pourtant, les deux renvoient au même référent, à la même donnée ontologique. C'est cette différence dans l'identité que s'attache à expliciter le scolie de la proposition 9 de la troisième partie :

Cet effort, quand il se rapporte à l'Âme seule, est appelé *Volonté* ; mais, quand il se rapporte à la fois à l'Âme et au Corps, est appelé *Appétit* ; l'appétit n'est par là rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation ; et l'homme est ainsi déterminé à le faire. De plus, il n'y a nulle différence entre l'Appétit et le Désir, sinon que le Désir se rapporte généralement aux hommes, en tant qu'ils ont conscience de leurs appétits, et peut, pour cette raison, se définir ainsi : *le Désir est l'Appétit avec conscience de lui-même*²⁵².

Le désir ne semble être rien d'autre que l'appétit, donc « l'essence même de l'homme », mais en tant seulement que celui-ci a conscience de la puissance qu'il exprime de manière

²⁵¹ E 2Ax3 ; II, 86, 2-3.

essentielle. Si nous résumons, nous semblons cependant avoir un problème de conciliation de ces différentes affirmations : 1) l'appétit est l'essence de toute chose (donc, il est donné à toute chose à chaque instant de son existence) ; 2) le désir est la même chose que l'appétit, simplement, c'est l'appétit en tant qu'il est conscient de lui-même ; 3) le désir est un affect ; 4) un affect n'est donné ni à toute chose, ni à chaque instant de son existence. Comment alors comprendre l'introduction de la notion de conscience ici ? Comment comprendre que le terme « désir » désigne ontologiquement le même objet que le terme « appétit », si l'un est un affect et l'autre non, si l'un désigne l'essence de toute chose et l'autre non ?

Tout d'abord, que le désir soit un affect est une évidence textuelle. On pourrait même dire que c'est le premier des affects, comme cela se comprend par le fait qu'il soit l'expression directe de l'appétit qui est l'essence de toute chose, et par son classement en premier dans les « Définitions des affects » à la fin de la troisième partie de l'*Éthique*. Le désir, la joie et la tristesse sont d'ailleurs appelés les trois affects primitifs :

Pour le *Désir* j'ai expliqué ce que c'est dans le Scolie de la Proposition 9, et je ne reconnais aucun affect primitif outre ces trois : je montrerai par la suite que les autres naissent de ces trois²⁵³.

Par conséquent, on se retrouve avec un problème de compréhension du sens exact de la distinction entre appétit et désir, dont l'élément déterminant est la notion de conscience. De quel ordre est cette *conscience* des appétits qui permet de les appeler des « désirs », cette conscience qui « transforme » l'essence humaine en premier affect (car

²⁵² E 3P9S ; II, 147-148, 27-4.

²⁵³ E 2P11S ; II, 149, 9-12.

soulignons bien que Spinoza ne classe jamais l'appétit parmi les affects) ? On peut esquisser la réponse suivante : elle est une connaissance par l'âme d'elle-même en tant qu'idée du corps, c'est-à-dire aussi en tant que désir de voir le corps persévérer dans l'existence – ce que certaines expressions du *Court Traité* désignent étrangement comme un « amour », naturel et très fort, de l'âme envers le corps²⁵⁴. Cette conscience est une *expérience* par l'âme de son attachement à son objet, à savoir, dans le cas qui nous occupe ici (celui du premier genre de connaissance), le corps ; et c'est par là même une idée de soi en tant qu'expression de puissance à travers la manière de sentir le corps varier en puissance.

Ce dont l'âme « a conscience », effectivement, c'est de son effort, et cet effort lui est rendu sensible par la perception des idées des affections du corps : « L'Âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle perçoit les idées des affections du Corps »²⁵⁵ (E 2P23). Spinoza fait un lien explicite entre « l'âme se connaît elle-même » et « l'âme a conscience d'elle-même » en renvoyant à cette proposition 23 dans la démonstration de E 3P9 :

²⁵⁴ Cf., par exemple, le passage suivant : « Le premier objet dont l'âme acquiert la connaissance étant le corps, il en résulte que l'âme a pour lui de l'amour et est ainsi unie à lui » (KV 2/19 no14 ; I, 93, 12-14). Spinoza appelle dans le *Court traité* la volonté de l'âme (c'est-à-dire son désir essentiel) de percevoir son corps « amour de l'âme pour le corps », et il précise à plusieurs reprises que c'est en cet amour que consiste le tout de l'union entre l'âme et le corps. Le *Traité de la réforme de l'entendement* et l'*Éthique* en revanche placent l'union de l'âme et du corps au niveau de l'âme *idée* ou perception du corps seulement, et non de l'âme *amour* du corps. On peut se reporter à TIE 21 : « Après avoir clairement perçu que nous sentons tel corps et nul autre, nous en inférons clairement, d'après moi, que l'âme est unie* au corps, et que cette union est la cause d'une telle sensation » et sa note : *« Par cet exemple on voit clairement ce que je viens de noter. Car, par cette union, nous ne comprenons rien en dehors de la sensation elle-même » (TIE 21 & Adn. I ; II, 11, 4-7 et 26-27), et à E 2P13 et son scolie : « L'objet de l'idée constituant l'Âme humaine est le Corps, c'est-à-dire un certain mode de l'étendue existant en acte et n'est rien d'autre (...). Scolie : Par ce qui précède nous ne connaissons pas seulement que l'Âme humaine est unie au Corps, mais aussi ce qu'il faut entendre par l'union de l'Âme et du Corps » (E 2P13 et S ; II, 96, 2-3 et 22-24). Il est probable qu'une évolution ait eu lieu entre le *Court traité* et les autres ouvrages sur la question de l'amour, même si dans son application à Dieu elle était déjà théorisée sous sa forme finale dès l'époque du *Court traité* (ce qui nous conforte dans l'idée que c'est à ce niveau que se situait l'intuition philosophique de Spinoza). Peut-être l'*Éthique* est-elle simplement écrite d'un point de vue plus universel (nous verrons plus loin que bien que toute chose ait un appétit et une âme, toute chose n'en est pas pour autant susceptible d'aimer).

L'Âme en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, et aussi en tant qu'elle a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une durée indéfinie et a conscience de son effort.

Démonstration : L'essence de l'Âme est constituée par des idées adéquates et des inadéquates (*comme nous l'avons montré dans la Prop. 3*) ; par suite (*Prop. 7*), elle s'efforce de persévérer dans son être en tant qu'elle a les unes et aussi en tant qu'elle a les autres ; et cela (*Prop. 8*) pour une durée indéfinie. Puisque, par ailleurs, l'Âme (*Prop. 23, p. II*), par les idées des affections du Corps, a nécessairement conscience d'elle-même, elle a (*Prop. 7*) conscience de son effort²⁵⁶.

La conscience de l'âme est une conscience de la puissance intrinsèque qu'elle exprime (« conscience de son effort »), et à ce titre, ce n'est pas juste une idée, c'est une perception qui prend la forme d'une *expérience* de puissance : d'un affect, affect qui se trouve être le désir. Ainsi on voit très clairement que l'affect est toujours une idée de puissance, et que la « conscience » du fait que l'âme est avant tout l'idée du corps, est cette idée affective, expérientielle, cette idée de sa puissance propre.

Que se passerait-il s'il n'y avait pas de variation de puissance du corps ? Logiquement, l'âme n'aurait pas conscience d'elle-même, car elle n'aurait pas conscience de son attachement à l'existence du corps. Ce point doit être souligné car il s'avérera déterminant dans la réponse apportée à la question de la conscience ou de l'expérience affective d'individus non humains. Pour ce qui concerne l'expérience humaine, on voit bien que lorsqu'il y a variation dans le sens d'une augmentation de la puissance du corps, l'âme en éprouve de la joie, qui lui révèle son appétit foncier envers le corps: « La joie (*laetitia*) est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection »²⁵⁷. Inversement,

²⁵⁵ E 2P23 ; II, 110, 8-9.

²⁵⁶ E 3P9 et D ; II, 147, 15-25.

²⁵⁷ E 3DA2 ; II, 191, 2-3.

s'il y a une variation dans le sens d'une baisse de puissance, l'âme éprouve de la tristesse : « La tristesse (*tristitia*) est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection »²⁵⁸, affect qui lui révèle là aussi son appétit foncier, essentiel, de voir le corps grandir en puissance. *Sans ces affects, l'âme ne pourrait pas avoir conscience de son essence*, ou encore, l'appétit essentiel ne pourrait pas devenir conscient, ne pourrait pas se faire « désir ».

C'est en ce sens que doit se comprendre la précision qu'apporte Spinoza lui-même, dans l'explication de la définition du désir à la fin de la troisième partie, sur son utilisation de l'idée de *détermination* de l'essence humaine par une *affection* de cette essence (cela signifie donc « par une *variation* de cette essence », car on parle d'une affection qui modifie la puissance) :

I. Le *Désir* est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle.

Explication : (...) L'appétit est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est déterminée à faire les choses servant à sa conservation (...). Je pouvais dire que le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose, mais il ne suivrait pas de cette définition (*Prop. 23, p. II*) que l'Âme pût avoir conscience de son Désir ou de son appétit. Donc, pour que la cause de cette conscience fût enveloppée dans ma définition, il m'a été nécessaire (*même Prop.*) d'ajouter, *en tant qu'elle est déterminée par une affection quelconque donnée en elle*, etc. Car par une affection de l'essence de l'homme, nous entendons toute disposition de cette essence »²⁵⁹.

Nous voyons que par *conscience de l'âme de son appétit*, ou *conscience de soi de l'appétit*, il faut comprendre que dans l'âme, l'essence puissante ou appétitive de l'homme donne lieu, lorsqu'elle est révélée par une affection qui la fait varier, à une expérience de cette

²⁵⁸ E 3DA3 ; II, 191, 3-4.

variation de puissance. Cette affection corporelle et cette expérience (conscience) dans l'âme de sa variation de puissance sont toutes deux l'affect. Et à la base, cet affect est le désir, terme qui recoupe toutes les impulsions et volontés de l'âme allant dans le sens d'une préservation du corps et lui permettant d'être consciente de sa puissance, qui lui est révélée ou par une tristesse, ou par une joie. Immédiatement en effet, cette expérience du désir de voir le corps persévérer dans l'existence est triste ou joyeuse, l'un et l'autre affect jouant ainsi le rôle de déclencheurs de la conscience de soi de l'âme (de la conscience de son effort ou désir). C'est en ce sens qu'appétit, joie et tristesse sont les trois affects primitifs.

De plus, il apparaît de plus en plus clairement qu'un terme précis est nécessaire pour désigner cette idée affective qui n'est pas que l'idée, mais l'idée de la puissance. On peut certes, tout simplement, employer « affect ». Mais il y a alors une ambiguïté sur le fait qu'on parle uniquement ou non de l'affect *dans l'âme*, laquelle est l'idée de l'affect-affection dans le corps. On peut aussi employer « conscience ». C'est ce que nous proposons, conjointement au néologisme « connaissance expérientielle » que nous avons formé de manière à rendre immédiatement apparent le sens d'expérience de puissance qui est celui de cette « conscience ». Et il importe de reconnaître que cet emploi de « conscience » est celui de Spinoza lui-même (*consciuis esse*) lorsqu'il parle des affects, comme quelques passages cités l'ont fait voir.

- Les affects des animaux

Dès lors qu'est établie la signification de base des affects et leur lien avec la

²⁵⁹ E 3AD1 et Ex ; II, 190, 2-4, 7-9 et 17-24.

conscience de soi des êtres, il importe de se demander si toute chose a le pouvoir d'être affectée ou non chez Spinoza. *A fortiori*, on comprend bien que cela revient aussi à se demander si toute chose a conscience de soi en tant que chose douée d'un *conatus*, ce qui représente un enjeu important d'un point de vue philosophique large, et permet même d'envisager l'hypothèse d'un perfectionnement moral universel. Après tout, l'âme n'est-elle pas appelée « une espèce d'automate spirituel »²⁶⁰ ? Pourquoi croirait-on que cette conception s'applique uniquement à l'âme humaine ?

On sait que Spinoza rompt avec la longue tradition philosophique qui, à l'exception du matérialisme, faisait de l'homme un être résolument à part dans la nature, de droit distinct des autres êtres et supérieur à eux. Sa théorie permet-elle de nier jusqu'à la supériorité de l'homme sur les animaux, les plantes et les végétaux en termes d'intellection et d'affectivité ? La réponse est clairement « non », car des passages font voir explicitement que l'homme est privilégié par rapport aux autres êtres en termes de puissance. Mais en même temps, la théorie spinoziste elle-même ne semble pas fournir de justification directe suffisante pour légitimer cette réponse par la négative. Examinons les termes de ce problème.

La seule supériorité qu'ont les êtres singuliers existants que sont les hommes sur les autres êtres singuliers existants, c'est d'être des individus extrêmement complexes, et par conséquent d'avoir une essence très puissante. Plus exactement, le fait que l'individu humain soit composé d'« un très grand nombre » (*plurimis*) d'individus fait que son corps et son âme peuvent être affectés d'« un très grand nombre » de modifications, comme

²⁶⁰ Cf. TIE 85, déjà cité.

l'énonce le postulat 3 de la théorie générale des corps déjà cité²⁶¹. La question qui se pose à nous est alors la suivante : doit-on penser que l'homme est par essence *plus* affectable par la rencontre des choses extérieures que les autres êtres ? D'un point de vue théorique, on ne peut certes tirer aucune conclusion sur une éventuelle supériorité humaine en partant du postulat que l'*âme* humaine seule serait plus puissante, puisque la seule reconnaissance de puissance de l'âme humaine ne peut venir que d'une reconnaissance du très grand pouvoir d'être affecté de son corps (sa plus grande sensibilité), donc de leur complexité à l'un et l'autre :

L'âme humaine est apte à percevoir un très grand nombre de choses et d'autant plus que son corps peut être disposé d'un plus grand nombre de manières²⁶².

Et pourtant, l'expérience semble nous indiquer que les hommes ont réellement, dans l'ensemble, un niveau de développement intellectuel et affectif bien supérieur aux autres vivants. Quelle valeur accorder à cette expérience, et en quoi la distinguer du simple préjugé téléologique dénoncé dans l'appendice de la première partie de l'*Éthique*, et qui fait croire à l'homme qu'il est la fin de la nature ? Il n'est aucunement possible de dire *a priori* que les autres êtres singuliers existants sont exclus de la sphère de l'intellection et de l'affectivité, car tout est question de *degré* de complexité. Toute chose, quelle qu'elle soit, a en effet une âme, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre (1.3.1. « L'animisme universel »). La puissance de cette âme est fonction de la complexité du rapport constitutif, c'est-à-dire de l'essence de la chose, qu'elle exprime dans l'attribut pensée. De sorte qu'on

²⁶¹ « Les individus composant le Corps humain sont affectés, et conséquemment le Corps humain lui-même est affecté, d'un très grand nombre de manières par les corps extérieurs », E 2P13Post3 ; II, 102, 26-28.

²⁶² E 2P14 ; II, 103, 7-8.

peut imaginer qu'il existe une infinité de niveaux dans cette gradation selon la complexité des êtres, et que rien ne sépare de droit le degré correspondant à la complexité d'un homme de celui qui lui est juste inférieur. Nous verrons sous peu qu'il nous faut probablement modifier cette représentation continue des choses. Mais pour l'instant, l'idée d'animisme universel empêche de tracer théoriquement une ligne de démarcation entre les hommes et, par exemple, les mammifères supérieurs, dont la structure corporelle *paraît* tout aussi complexe²⁶³. Pourtant Spinoza ne s'en tient pas seulement à la « très grande » affectabilité de l'être humain, il postule la *supériorité* de ce pouvoir humain d'être affecté sur celui que possèdent les autres êtres. Spinoza y fait allusion pour avouer aussitôt son incapacité à soutenir ce point dans le cadre des lignes qu'il écrit :

Pour déterminer en quoi l'Âme humaine diffère des autres et l'emporte sur elles, il nous est nécessaire de connaître la nature de son objet, tel que nous l'avons fait connaître, c'est-à-dire du Corps humain. Je ne peux toutefois l'expliquer ici et cela n'est pas nécessaire pour ce que je veux démontrer. Je dis cependant en général que, plus un Corps est apte comparativement aux autres à agir et à pâtir de plusieurs façons à la fois, plus l'âme de ce Corps est apte comparativement aux autres à percevoir plusieurs choses à la fois²⁶⁴.

²⁶³ Pierre Macherey pourtant pense qu'en affirmant l'existence de cette hiérarchie de puissance, Spinoza établit clairement la supériorité des hommes : « La corrélation entre les dispositions de l'âme et celles du corps s'effectue à travers l'application d'une règle de proportionnalité, exprimée à l'aide de la formule « d'autant plus que... » (*eo...quo...*). Ceci permet de graduer les niveaux de puissance corporelle et mentale propres à des êtres qui ne sont pas de même nature : *par cette voie est rendue manifeste la supériorité de l'homme sur les autres espèces vivantes*, supériorité qui tient à la fois à la *plus grande* disponibilité de son organisation corporelle et à la *plus grande* aptitude à percevoir dont est doté son appareil psychique. Mais cette proportionnalité s'applique aussi aux différents individus qui forment l'espèce humaine, et même aux états dans lesquels se trouve un même individu à différents moments ou stades de son existence » (P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie : la réalité mentale, op. cit.*, n. 2 p. 167. C'est nous qui soulignons). S'il est judicieux de remarquer que les degrés de puissance doivent varier d'un homme à un autre, puisqu'ils correspondent chacun à des essences individuelles – ce qu'établit d'ailleurs E 3P57 –, et même pour un même homme selon les moments de sa vie, nous ne sommes pas d'accord avec les éléments que nous avons soulignés dans cette citation. Nous ne voyons pas Spinoza « rendre manifeste » par ce principe d'explication la « supériorité » humaine, car pour cela, il faudrait précisément qu'il explique pourquoi le corps humain est « plus » complexe ou « plus » affectable, ou l'âme humaine « plus » apte à percevoir, que le corps et l'âme des autres êtres, mais nulle part n'est donnée de justification réelle de ces éléments.

²⁶⁴ E 2P13S ; II, 97, 3-10.

Malgré le refus de Spinoza de développer sa réponse, il ressort clairement de ce passage que la plus grande complexité du corps humain, et partant, sa plus grande puissance d'être affecté, lui apparaissaient comme des faits parfaitement indubitables. Il y a, en revanche, une reconnaissance certaine du fait que les animaux *ont* des affects, puisqu'ils sont doués de sensation (c'est-à-dire puisqu'ils ont une âme qui a pour fonction de percevoir leur corps), quoique ceux-ci soient d'un type différent de celui que nous connaissons en tant qu'hommes :

Il suit de là que les affects des vivants que l'on dit privés de raison (*nous ne pouvons douter en effet que les animaux ne sentent, une fois connue l'origine de l'Âme*), diffèrent des affects des hommes autant que leur nature diffère de l'humaine. Le cheval et l'homme sans doute sont emportés par la Lubricité de procréer ; mais le premier par une Lubricité de cheval, le second par une Lubricité d'homme. De même aussi les Lubricités et les Appétits des insectes, des poissons et des oiseaux, doivent être différents les uns des autres²⁶⁵.

C'est ici une simple *différence* de nature qui est affirmée, conjointement à la reconnaissance, dans la phrase que nous avons soulignée, de l'affectivité animale. La position de cette différence de nature aurait certes pu conduire à une retenue totale de jugement sur la valeur ou la puissance de ces affects, mais pourtant, d'un point de vue pratique, il est clair que la supériorité des hommes sur les animaux ne faisait absolument aucun doute aux yeux de Spinoza. Plusieurs passages en sont les témoins probants, en particulier dans l'*Éthique*²⁶⁶ et les lettres²⁶⁷. C'est ainsi qu'on peut lire en E 4P37S que la

²⁶⁵ E 3P57S ; II, 187, 6-12. C'est nous qui soulignons.

²⁶⁶ La fin du scolie de la proposition 35 de la quatrième partie a ceci d'intrigant qu'elle semble annoncer une étude comparative des hommes et des bêtes pour mettre en valeur la supériorité humaine, mais on ne voit guère quoi que ce soit de semblable dans les œuvres de Spinoza : « Et je passe ici sous silence qu'il vaut beaucoup mieux considérer les actions des hommes que celles des bêtes, et que ce qui est humain est plus digne de notre connaissance. Mais de cela nous traiterons plus amplement ailleurs » (E 4P35S ; II, 234, 16-

capacité qu'ont les animaux d'être affectés ne les place pas pour autant au même degré de puissance que les hommes, tant s'en faut :

La règle de la recherche de l'utile nous enseigne bien la nécessité de nous unir aux hommes, mais non aux bêtes ou aux choses dont la nature est différente de l'humaine ; nous avons à leur endroit le même droit qu'elles ont sur nous. *Ou plutôt le droit de chacun étant défini par sa vertu ou sa puissance, les hommes ont droit sur les bêtes beaucoup plus que les bêtes sur les hommes.* Je ne nie cependant pas que les bêtes sentent ; mais je nie qu'il soit défendu pour cette raison d'aviser à notre intérêt, d'user d'elles et de les traiter suivant qu'il nous convient le mieux ; puisqu'elles ne s'accordent pas avec nous en nature et que leurs affections diffèrent en nature des affections humaines²⁶⁸.

La visée « juridique » de ce passage est évidente, et Spinoza la rappelle lui-même : il s'agit de montrer que les hommes sont à l'état de nature envers les autres êtres et que dans cet état aucun devoir envers eux n'a de sens²⁶⁹. Il n'en reste pas moins que Spinoza dévoile clairement sa pensée sur une question bien plus large : si « les hommes ont droit sur les bêtes *beaucoup plus* que les bêtes sur les hommes », c'est nécessairement *parce que*, précisément, les hommes ont « beaucoup plus » de vertu ou de puissance.

18). Serait-ce là une annonce programmatique pour un autre ouvrage, que la mort l'aurait empêché de réaliser ? Ou une référence à l'excellence humaine rendue manifeste par la cinquième partie de l'*Éthique* ? Le sens à attribuer à cette dernière phrase est réellement flou, mais cette citation rend cependant manifeste le sens de la comparaison entre humains et animaux : les hommes sont plus puissants.

²⁶⁷ Pensons seulement à l'indignation répétée de Spinoza de voir Blyenbergh, dans la deuxième lettre qu'il lui adresse, croire qu'il place les hommes au même rang que les animaux ou les végétaux : « Qu'y avait-il, je le demande, dans cette lettre qui vous permit de m'attribuer des opinions telles que celles-ci : les hommes sont semblables aux bêtes, ils meurent et périssent de même manière, nos œuvres déplairont à Dieu, etc. » (Ep 21 ; IV, 127, 11-14), et plus loin, après deux autres protestations du même ordre : « Si, de plus, vous aviez eu égard à la nature humaine et à la nature du décret divin, telle que je l'ai expliquée dans l'Appendice, et si vous aviez su comment une déduction devait être conduite avant d'en venir à la conclusion, vous n'auriez pas imprudemment dit qu'une opinion telle que la mienne conduisait à faire de nous des êtres semblables à des troncs d'arbre, etc., et vous ne m'auriez pas attribué tant d'absurdités qui n'ont d'existence que dans votre imagination » (Ep 21 ; IV, 131, 26-31).

²⁶⁸ E 4P37S1 ; II, 237, 1-11. C'est nous qui soulignons.

²⁶⁹ On voit bien d'ailleurs la difficulté, dès lors, d'envisager à partir de Spinoza une éthique envers les animaux, alors même que ses principes théoriques selon lesquels la différence entre l'homme et les autres êtres dans la nature n'est qu'une différence de degré de puissance auraient pu laisser croire qu'il en irait autrement.

Pourtant, jamais l'affirmation que le corps humain est « beaucoup plus » complexe que celui des autres vivants n'est posée par Spinoza ni, *a fortiori*, justifiée théoriquement, ce qui nous semble être une lacune dommageable. Tout se passe comme si Spinoza constatait, par un jugement d'expérience ou de sens commun, que les hommes pensent mieux et sentent mieux que les animaux, et que le lecteur doive en déduire l'implicite rétrospectif qu'il en va ainsi *parce que* les animaux ont une structure essentielle moins complexe – ce que faisait comprendre aussi le passage de E 2P13S cité plus haut. Mais on aurait très bien pu partir de l'expérience inverse, celle de la non moins grande complexité du corps de certains animaux que du corps humain que nous révèle, par exemple, l'observation des animaux au microscope, pour en déduire que ces animaux doivent logiquement penser et sentir aussi bien que les hommes. Mais Spinoza n'a jamais, semble-t-il, renversé les données, et il est resté confiné dans l'affirmation d'une supériorité humaine qu'aucun élément théorique ne lui permettait de soutenir, sachant qu'il n'a jamais fait, comme nous venons de le dire, le pas théorique consistant à justifier pourquoi la complexité du corps humain (ou de l'âme humaine) était *plus* grande que celle des autres êtres. Il est vrai qu'on aurait pu alors lui demander d'où provenait cette affirmation qui ne peut valoir que de source expérimentale, et qu'il aurait été bien dépourvu de justification.

Il faut reconnaître que Spinoza n'est d'ailleurs guère explicite sur les individus des autres espèces à cause de la visée évidemment éthique de son propos, c'est-à-dire à cause du fait qu'en tant qu'être humain, il parle seulement du salut concernant les êtres humains. On ne voit pas ce qui, en dehors de l'expérience, ou de l'étude de la physique ou de la biologie, pourrait nous renseigner sur la complexité des autres individus singuliers. Sans doute la pratique étrange d'un loisir quelque peu cruel de Spinoza et son observation au

microscope d'insectes révélai-elles cette curiosité expérimentale pour comprendre de quel ordre était la puissance des animaux²⁷⁰. Mais s'il leur attribuait un pouvoir d'être affecté qui leur faisait éprouver des passions, il reste net qu'il voyait pourtant une claire différence entre les hommes et les animaux.

Puisque, à défaut d'être justifiée de manière théorique directe, l'infériorité de la puissance animale est *affirmée* par rapport à la puissance humaine, on peut penser que Spinoza voyait la différence dans la capacité qu'ont les hommes – comprenons bien les hommes seuls, alors, ou les individus plus puissants²⁷¹, mais pas les animaux ou les individus plus faibles – de parvenir à des idées adéquates. Si l'homme a en partage avec les animaux la sensibilité, et donc les affects passifs, il reste le seul existant singulier à posséder la raison, et « l'on dit privés de raison » les autres vivants, selon l'expression de E 3P57 citée ci-dessus. La très grande différence qu'il y a entre les hommes et les animaux, et sur laquelle Spinoza ne laisse planer aucun doute, comme nous l'avons vu, ne peut se justifier que par l'impossibilité pour les animaux d'accéder à la raison, ce qui seul représente *une très grande différence* dans le pouvoir de penser. Le premier degré de la pensée, celui pour l'âme de percevoir le corps et, par la variation de la puissance au fil de l'ordre des rencontres, d'éprouver des affects passifs, ne pourrait donc jamais être dépassé

²⁷⁰ Son biographe Jean Colerus rapporte : « Lorsqu'il voulait se relâcher l'esprit un peu plus longtemps, il cherchait des araignées qu'il faisait battre ensemble, ou des mouches qu'il jetait dans la toile d'araignée, et regardait ensuite cette bataille avec tant de plaisir, qu'il en éclatait quelquefois de rire. Il observait aussi avec le microscope les différentes parties des plus petits insectes, d'où il tirait après les conséquences qui lui semblaient le mieux convenir à ses découvertes » (J. Colerus et Lucas, *Vies de Spinoza*, Paris, Éditions Allia, 1999, p. 42). Notons que cette forme de cruauté dans la délectation tirée du « spectacle » de la lutte pour la vie révèle de la part de Spinoza une fascination incroyable, et presque effrayante, pour la puissance sous toutes ses formes, et en particulier pour la *puissance* plus que pour la *vie*. Elle illustre bien aussi le décentrement radical opéré par l'éthique spinoziste où la vertu n'est autre que la puissance, par rapport aux jugements catégoriques – à ses yeux totalement arbitraires – de bien et de mal.

chez les animaux. Pourquoi ? À cause, nécessairement, d'une simplicité plus grande, d'une capacité moindre à être affecté, une fois encore. Rappelons ce que nous avons vu dans notre deuxième chapitre sur les notions communes pour comprendre leur origine : « Il suit de là que l'Âme est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plusieurs choses, que son Corps a plus de propriétés communes avec les autres corps »²⁷². D'après ce corollaire, seuls le grand nombre et la grande variété d'individus dont est composé le corps humain semblent expliquer que l'âme humaine puisse former des idées adéquates, c'est-à-dire soit douée d'une raison qui, à la base, n'est qu'une capacité à comparer entre elles des idées formées en grand nombre. Il en résulte logiquement qu'écarter les animaux de la raison ou de l'acquisition de ces notions communes, c'est penser que leur corps n'a pas assez de propriétés communes avec les autres corps pour cela. Une fois encore, on comprend donc que Spinoza *devait* penser que les animaux avaient une structure essentielle, corporelle et psychique, bien moins complexe que celle des hommes, quoiqu'il ne l'ait jamais formulé aussi nettement, passant directement à l'affirmation de l'infériorité de leur puissance. Mais il est vrai qu'il était déjà plus qu'audacieux pour son époque férue de cartésianisme d'affirmer que les animaux étaient doués de sensation.

- Les affects sont-ils universels ?

Nous venons de voir que, chez Spinoza, les animaux n'avaient pas accès à la raison, mais possédaient assurément un pouvoir d'être affecté qui les soumettait aux passions – et

²⁷¹ On peut penser à des individus tels que les sociétés humaines, lorsque les hommes y sont unis par un même désir, ou l'individu total que constitue le tout de la nature.

²⁷² E 2P39C ; II, 119-120, 32-2.

ce, malgré le manque d'une justification claire par Spinoza de ce fait. Peut-on penser qu'à ses yeux il en allait de même pour *tous* les individus existants singuliers, c'est-à-dire par exemple également pour la pierre, le tronc d'arbre ou le sang²⁷³ ? Il paraît évident que non, et chacun peut tirer ce constat pour soi-même. Dans la lettre 58 à Schuller, Spinoza prend d'ailleurs de manière ostensiblement ironique l'exemple d'une pierre qui, si on lui donnait la conscience de son mouvement, se croirait libre :

Une pierre par exemple reçoit d'une cause extérieure qui la pousse, une certaine quantité de mouvement et, l'impulsion de la cause extérieure venant à cesser, elle continuera à se mouvoir nécessairement (...). Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent²⁷⁴.

L'ironie que l'on décele dans cet exemple, quoique très nette, n'est cependant pas un élément de preuve suffisant pour dire que les minéraux n'ont pas conscience d'eux-mêmes chez Spinoza, tout évidente que cette affirmation paraisse au premier abord. Après tout, Spinoza ne soutient-il pas que toutes choses ont une âme, même les pierres, contrairement là aussi au sens commun ? Et surtout, ne semble-t-il pas dire dans un scolie de la troisième partie de l'*Éthique* que celle-ci n'est écrite que du point de vue humain, mais pourrait être universalisable ?

Je pourrais, par le même raisonnement, montrer que les passions se rapportent aux

²⁷³ Ces exemples ne sont pas cités par hasard. Ce sont des exemples que Spinoza prend lui-même dans sa correspondance, et notamment la lettre 19 à Blyenbergh (les pierres et les troncs d'arbre, passages déjà cités) et 32 à Oldenburg (le sang).

²⁷⁴ Ep 58 à Schuller ; IV, 266, 4-6 et 13-20.

choses singulières de même façon qu'à l'Âme et ne peuvent être perçues en une autre condition, mais mon dessein est ici de traiter seulement de l'Âme humaine²⁷⁵.

Pour ce qu'il en est très précisément de cette citation, il n'est pas certain qu'elle signifie que les propos de Spinoza sur les passions soient universalisables. Nous croyons même qu'une interprétation en ce sens introduirait une contradiction avec la visée réelle de Spinoza. On peut très bien lire sous l'expression « aux choses singulières » le référent « corps » et non « la totalité des modes existants », et ce d'autant plus que pour le premier sens on se serait attendu à voir sous la plume de Spinoza « les *autres* choses singulières », ou « *toutes* les choses singulières », et non pas simplement « les choses singulières » (*ad res singulares*). Cette citation ne constitue donc aucunement un élément de preuve nécessaire du fait que toutes les choses singulières, y compris les moins puissantes d'entre elles, possèdent le pouvoir d'être affecté. N'oublions pas que parler de puissance d'être affecté, c'est parler de capacité à sentir des variations de puissance, et donc à éprouver des affects passifs, et aussi, en même temps, parler de conscience de soi. Une fois encore, deux lignes d'interprétation semblent donc entrer en conflit : la ligne théorique qui laisserait à penser que Spinoza confère à toute chose pouvant porter le nom d'« individu » ou de « chose singulière » un pouvoir d'être affecté, et la ligne du sens commun ou de l'expérience qui l'a déjà conduit à refuser aux animaux l'accès à la raison. Nous allons voir qu'en ce qui concerne le pouvoir d'être affecté des êtres les plus simples, au moins, les deux voies se rejoignent finalement dans l'affirmation que non, tous les êtres n'ont pas conscience d'eux-mêmes.

²⁷⁵ E 3P3S ; II, 145, 17-20.

Dans la première ligne de lecture, on trouve dans l'animisme universel soutenu par Spinoza une prémisse qui semble soutenir directement la conclusion que tous les êtres finis existants sont doués de sensation, au moins de droit. Rappelons le scolie de la proposition 13 de la deuxième partie, où Spinoza énonce la non-différence de fond entre l'homme et tous les autres individus en ce qui concerne le fait d'avoir une âme :

Ce que nous avons montré jusqu'ici est tout à fait commun et se rapporte également aux hommes et *aux autres individus, lesquels sont tous animés, quoique à des degrés divers*. Car d'une chose quelconque de laquelle Dieu est cause, une idée est nécessairement donnée en Dieu, de la même façon qu'est donnée l'idée du Corps humain, et ainsi l'on doit dire nécessairement de l'idée d'une chose quelconque ce que nous avons dit de l'idée du Corps humain. Nous ne pouvons nier cependant que les idées diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes...²⁷⁶.

Le reste de la citation, que nous avons tronquée, rejoint le passage cité plus haut où Spinoza affirmait la supériorité de l'Âme humaine. Mais on voit bien que cette supériorité ne change rien au fait que, *quamvis diversus gradibus*, quoique à des degrés divers, toutes les choses singulières ont une âme. Elles sont donc toutes concernées par au moins la première fonction de l'âme, celle de perception des modifications du corps, ce qui revient à affirmer l'existence de degrés de sensibilité qui, quoique parfois extrêmement minimes selon la complexité de l'objet de l'âme, ne seraient *jamais* égaux à zéro, dans aucune chose. Pour le dire autrement : oui, nécessairement, tous les « individus » sont doués de sensibilité, au sens d'une capacité à percevoir les affections de leur corps. Voilà la conclusion à laquelle on est obligé de parvenir dans la ligne théorique.

Dans la ligne du sens commun, en revanche, il semble y avoir une grande différence entre l'individu animal, qui possède des organes de perception vers l'extérieur, des moyens

de se déplacer et souvent des moyens de communication, l'individu végétal, qui semble dénué de ceux-ci ou les avoir à un niveau beaucoup moins développé, et les autres individus, jusqu'aux plus simples, qui semblent totalement dénués de perception de l'extérieur et, plus encore, de sensibilité et d'intelligence. Spinoza n'affirme rien qui aille contre le sens commun et il est assez évident que le salut des pierres ne l'inquiète guère. Le fait qu'il ait choisi la voie du sens commun plutôt que la voie de la justification théorique en ce qui concerne la sensibilité animale nous conduit à penser qu'à plus forte raison, pour lui, les individus plus simples que les animaux ont un degré de sensibilité quasiment nul.

Ainsi, si cette intuition est juste, on se retrouve avec une échelle de gradation des puissances des choses singulières qui n'est pas continue, où il n'y a pas une continuité parfaite d'un individu à l'autre jusqu'aux hommes et, ensuite, jusqu'aux individus dont les hommes eux-mêmes sont des parties, mais une échelle de gradation avec, précisément, des échelons, des stades, qui laisseraient entre les types d'individus des différences assez grandes, et en particulier entre les « bêtes », qui n'ont pas la puissance d'être raisonnables, et les hommes qui, pour la plupart, sont capables de former des notions communes, de raisonner. On retrouve clairement ici la différence dans la continuité qui avait déjà été illustrée, dans le chapitre précédent, par les genres de connaissance, et plus précisément par le passage décisif du premier au deuxième genre, de l'inadéquation à l'adéquation du point de vue général. Ainsi, nous manquons certes d'éléments textuels directs pour savoir ce que Spinoza pensait de la sensibilité des individus inférieurs, mais au fond sa visée est assez claire : ils ne l'intéressaient pas, car seul l'homme et son salut méritaient à ses yeux qu'on s'y attarde.

²⁷⁶ E 2P13S ; II, 96-97, 26-1 (c'est nous qui soulignons).

La prégnance de cette conception d'une supériorité humaine de puissance nous conduit à proposer pour simple synthèse de la ligne théorique et de la ligne du sens commun que nous avons distinguées que si les êtres de puissance moindre étaient doués aux yeux de Spinoza d'une forme de sensibilité, celle-ci était si minime pour la grande majorité d'entre eux (on pourrait penser, pour tous les individus de degré inférieur aux animaux) que concrètement, leur corps n'était pas « affectable ». C'est ici que la contradiction se résout. N'oublions pas en effet que l'affirmation de la sensation (la perception du corps) et l'affirmation du pouvoir d'être affecté (la sensibilité) ou de la conscience ne sont pas exactement similaires. On peut avoir des idées du corps – des perceptions, des sensations – qui n'expriment aucune variation de puissance de celui-ci et ne donnent lieu à aucun affect, donc, et à aucune conscience de soi. Car pour qu'il y ait variation de puissance, il faut qu'il y ait des mouvements dans les parties du corps tels que la puissance du corps en soit augmentée ou diminuée, comme nous l'avons vu. Mais lorsqu'on se trouve en présence d'individus très simples, tels par exemple que le sang qui est un simple composé de lymphes et de chyle, le changement des parties se fait généralement sans changement de puissance – puisque dans la régénération continue du sang, une partie est aussitôt remplacée par une autre à la même place (cf. E 2P13L4²⁷⁷). Ou alors, le changement introduit une variation dans le rapport de mouvement et de repos des parties, mais celles-ci sont si dépendantes de ce rapport, à cause de leur petit nombre, que la moindre variation correspond immédiatement à la dissolution du rapport et à la mort de l'individu : là non plus, on ne peut concevoir nul affect, car pour qui a très peu d'éléments

²⁷⁷ « Si d'un corps, c'est-à-dire d'un Individu composé de plusieurs corps, on suppose que certains corps se séparent et qu'en même temps d'autres en nombre égal et de même nature occupent leur place, l'Individu

constitutifs, un changement dans le moindre de ceux-ci équivaut à un changement complet du rapport déterminant l'essence de la chose. En d'autres termes, pour ce qu'il en est des individus très simples, tout doués d'une âme sensitive qu'ils soient, celle-ci ne leur donne jamais aucune idée de *variation* de puissance, donc jamais aucun affect : parce que s'ils sont en vie, c'est qu'il n'y a pas de telle variation, et que s'il y avait une telle variation, ils ne seraient plus en vie. C'est exactement ce qu'illustre l'exemple du sang (Ep. 32, à Oldenburg) qui, dès que son rapport essentiel est reconstitué, redevient un individu, c'est-à-dire un être complexe, auquel correspond une âme de « sang », et dès qu'il ne l'est plus, n'est plus du sang et n'a pas d'âme, quoique le rapport qui définit son essence soit éternel. Voilà donc la seule réponse envisageable au problème qui était le nôtre : non, les individus peu complexes n'ont aucun affect, quoiqu'ils aient une âme et que leur essence, comme toute chose, soit un appétit. *Ils n'ont donc pas conscience de la puissance qu'ils expriment non plus.* Et l'on peut de plus faire l'hypothèse d'une gradation non continue de puissance entre les êtres individuels existants, selon qu'ils sont doués d'affects ou non, et de raison ou non.

Au terme de cette analyse, nous pouvons très facilement revenir au problème exposé en quatre points au milieu de cette partie. Certes, l'appétit est donné à toute chose en tout temps. Mais il n'y a pas de problème à ce que ce même appétit soit ontologiquement la même chose que le « désir » qui, lui, n'est pourtant pas donné à toute chose en tout temps : on comprend clairement que si la différence se fait par la conscience, ce ne sont pas tous les êtres qui en sont doués. La conscience de soi suppose à la fois une

retiendra sa nature telle qu'auparavant sans aucun changement dans sa forme », E 2P13L4 ; II, 100, 17-21.

variation de puissance, et une capacité à être affecté par cette variation, capacité qui est d'autant plus grande qu'est grand le nombre de parties entrant dans le rapport de mouvement et de repos unique constituant l'essence du corps. Le désir, qui est l'appétit avec conscience de soi, est l'essence de l'homme et de tout ce qui sent, c'est-à-dire de tous les êtres doués de sensibilité, tels que Spinoza en reconnaît une aux animaux – ce qui, nous l'avons vu, ne le conduit pas pour autant dans la voie d'une éthique qui les prendrait en compte, tout au contraire. Si tous les êtres ont une âme, ces âmes n'ont pas toutes le même niveau d'accomplissement ; d'où il résulte que la conscience et les affects ne sont pas des données universelles. Armés de cette conclusion, nous pouvons désormais aborder la question du statut des affects dans le tout de la nature, ou plus exactement, dans le système de déduction des modes à partir de la substance.

3.3. La place des affects dans le système de la nature

Ce qui précède a permis de constater le statut ambigu des affects entre l'âme et le corps, et c'est en disant que les affects étaient ce qui faisait varier la puissance de la chose elle-même que nous avons expliqué pourquoi ils étaient à la fois les affections du corps et les idées de ces affections. Idées de puissance, les affects sont logiquement donnés dans tous les attributs, car tous les attributs expriment la puissance. Mais si tel est le cas, quelle place leur accorder dans la représentation schématique de la déduction modale de la substance qu'on peut se faire, en Nature naturante, immédiate et médiante, et Nature naturée ? Comment placer les affects parmi les attributs et modes ?

Cette question a poussé Émile Lasbax, au terme d'une analyse très serrée des

affinités de la philosophie spinoziste avec la pensée plotinienne, à faire des affects un attribut à part entière, placé dans un *continuum* dont les deux extrêmes sont l'étendue et la pensée²⁷⁸. Cette interprétation dont on se dit *a priori* qu'elle ne peut être qu'erronée est soutenue par des arguments pourtant troublants. Nous entendons en présenter les grandes lignes avant de la réfuter, ce qui nous permettra de clarifier la question du statut des affects dans la nature.

3.3.1. L'interprétation d'Émile Lasbax : les affects dans la Nature naturante

La grille de lecture de Spinoza utilisée par Lasbax correspond à celle de l'univers hiérarchisé de Plotin, dont l'Un représente le principe suprême, et la matière, la division et l'être inférieur. Il établit même le parallélisme parfait qu'il voit entre panthéisme plotinien et panthéisme spinoziste à l'aide d'un schéma²⁷⁹ que nous voulons présenter brièvement ici. Selon Lasbax, on peut dire que le panthéisme de Plotin intègre, dans l'ordre, les degrés suivants : dans l'éternité : 0) l'Un, 1) l'Intelligence, 2) La partie supérieure de l'Âme ; dans la durée : 3) la partie inférieure de l'Âme, 4) la Matière.

À ce découpage unique plotinien correspondrait, selon lui, le découpage multiple suivant de la nature chez Spinoza (dans ses propres termes, simplement traduits du latin au français, et avec sa graphie pour les majuscules) :

- Dans la Nature Naturante (« Attributs infinis ») : 0) l'Essence de Dieu, 1) la Pensée Absolue, 2) l'Amour Absolu, 3) l'Animation Absolue (*Absoluta Animatio*), 4) l'Étendue

²⁷⁸ É. Lasbax, *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*, Paris, Félix Lacan, 1919.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 353.

Absolue.

- Dans la Nature Naturée universelle (Modes infinis immédiats (a) et médiats (b)) : 1a) l'Entendement infini, 1b) l'Idée de Dieu ; 2a) la Providence Universelle, 2b) la Cité des Élus ; 3a) l'Âme du Monde, 3b) le Gouvernement de l'Univers (organisme social) ; 4a), le Mouvement et le Repos, 4b) la Figure Totale de l'Univers.

- Dans la Nature Naturée Particulière (« Modes finis ») : 1) la Loi Rationnelle, 2) la Loi d'Amour, 3) la Loi Sociale, 4) la Loi Mécanique. La perversion ou l'ignorance de ces lois donne, respectivement, 1) l'idée isolée inadéquate, 2) la haine, 3) l'isolement des individus (état de Nature), 4) les individualités matérielles ultimes.

Nous avons nous-même ajouté ici des chiffres et des lettres pour visualiser, malgré la forme écrite, ce qui appartient à une colonne unique et donc correspond exactement à ce qui porte le même numéro. On voit ainsi que dans l'interprétation de Lasbax, il y a un *continuum* de l'être, seul garant selon lui de l'unité de celui-ci, qui traverse les attributs et constitue une réponse tout à fait originale à la « controverse sur l'attribut » dont nous avons parlé dans notre premier chapitre (leur distinction est-elle logique ou réelle ?), et à l'infinité non numérique mais qualitative des attributs dont nous avons traité dans notre deuxième chapitre. Selon Lasbax, il y a deux attributs extrêmes, la Pensée et l'Étendue, et entre ceux-ci, des attributs affectifs, lesquels se divisent en affects supérieurs (l'*Absolutus Amor*), qui forment une continuité avec la Pensée, et en affects inférieurs (l'*Absoluta Animatio*), qui forment une continuité avec l'Étendue. Plus précisément, cette interprétation des affects intègre une analyse précise des termes employés par Spinoza pour parler de l'âme, et trace une gradation continue de l'être humain singulier entre *corpus*, *anima*, *animus*, et *mens*. « *Anima* » représenterait l'affect le plus proche du corps, la sensation, et « *animus* » l'affect

le plus proche de la pensée, le sentiment. La progression éthique consisterait simplement dans une ascension de l'être vers ses formes supérieures, c'est-à-dire les plus éloignées de la matière, lieu de division, d'obscurité, de mal et d'ignorance ; et l'essence de chaque être, donc son *conatus*, ne serait que cette aspiration à une ascension spirituelle vers le bien²⁸⁰.

Cette interprétation audacieuse a pour avantage de rendre compte : du statut ambigu des affects entre l'étendue et le corps, comme cela nous a été révélé par la simple analyse de la définition 3 de la troisième partie de l'*Éthique*; des passages où Spinoza dit que nous *sentons* notre corps et que c'est en cela que consiste l'union de l'âme au corps²⁸¹ ; de l'abandon final du corps dans la fusion avec Dieu en laquelle consiste le salut – ce qui autrement semble paradoxal pour une philosophie où le parallélisme des attributs est interprété comme une équivalence de ceux-ci – ; d'une genèse possible de la pensée de Spinoza, et de la ressemblance sous bien des aspects évidente entre sa pensée et celle des courants néoplatoniciens et kabbalistes ; de ce que les contemporains de Spinoza ont dit de lui et d'éléments mentionnés par les lettres mais absents des œuvres²⁸². Ajoutons que cette

²⁸⁰ Citons seulement, à titre d'illustration de la synthèse que nous faisons ici, ce passage fort éloquent : « Est-il bien nécessaire de discuter et de se perdre en hypothèses sur la nature exacte de ce *conatus* ? d'y voir, par exemple, un effort soit entièrement mécanique, soit psychologique ou moral ? En réalité aucune de ces interprétations exclusives ne conviendrait, parce que nous voyons d'avance que cet effort revêtira successivement l'un ou l'autre de ces aspects suivant la série des modes, ou plutôt suivant l'attribut auquel il se rapportera. Correspondant aux modes de l'étendue, il apparaîtra comme mécanique ; mais à mesure qu'il s'étendra aux modes supérieurs de l'*anima*, de l'*animus*, de la *mens*, il prendra naturellement une signification de plus en plus élevée, biologique d'abord, puis affective et enfin intellectuelle. Nous passerons en revue ces nuances successives ; mais ce qu'il importe de mettre en lumière avant tout, c'est le caractère primitif et fondamental du *conatus*, antérieurement à ses diverses spécifications dans la série des attributs. Sur ce point, la pensée de Spinoza n'est pas douteuse : Le *conatus* est le « principe de conversion » de tous les systèmes panthéistes, c'est l'effort des êtres pour remonter à leur source et revenir du mal au bien. Le mal est en effet, pour Spinoza, ce qu'il était pour l'émanatisme plotinien : le dernier degré de la procession, la matière, ultime attribut divin. En dépit d'un parallélisme de façade, l'écoulement des attributs est continu, et le terme extrême qui marque nécessairement le maximum d'affaiblissement de la Puissance divine, ne peut être que le mal. Tout le système de Spinoza s'achemine vers cette interprétation » (*op. cit.*, p. 281-282).

²⁸¹ Par exemple, cf. E 2Ax4 et 5 et E 2P13C et S. Cf. aussi la note 43 de ce chapitre.

²⁸² Lasbax tient pour acquis que Spinoza avait une doctrine exotérique, celle transmise par les œuvres que nous possédons, et une doctrine ésotérique, réservée à ses fidèles, qui aurait été contenue dans les manuscrits

interprétation, qui forge certes parfois un vocabulaire nouveau pour donner sens au texte (*Absoluta animatio* ici, par exemple), s'appuie par de très nombreux aspects sur le texte lui-même et en éclaire de multiples détails. Enfin, fait notable, elle ne s'en tient pas à l'*Éthique* seule mais trace une belle continuité entre tous les ouvrages²⁸³, et précisément une véritable unité de pensée entre l'*Éthique* et le *Traité Théologico-Politique*, unité qui n'est pas toujours facile à voir, mais dont il est nécessaire de rendre compte étant donné que Spinoza a interrompu la rédaction de l'*Éthique* pour passer à celle du *Traité Théologico-Politique*.

De fantaisiste que cette interprétation de Lasbax pouvait paraître au premier abord, elle devient donc troublante à l'égard des certitudes acquises jusqu'alors et, pour le moins, fort digne de respect pour quiconque prend la peine d'en suivre l'argumentation serrée et érudite. Si cette interprétation était juste, alors Spinoza s'insérerait dans une longue tradition et en serait l'aboutissement génial, celui qui aurait pris sur lui de résoudre tous les problèmes de l'adaptation du néoplatonisme à la pensée juive, tout d'abord, puis au mécanisme et à la pensée moderne cartésienne, ensuite²⁸⁴ : et il y serait parvenu. Si Wolfson a proposé, vingt-cinq ans plus tard, une interprétation faisant de la philosophie de Spinoza une simple synthèse d'éléments déjà tous présents dans la philosophie médiévale²⁸⁵, personne n'est allé aussi loin que Lasbax dans l'étude de l'influence possible du

détruits par lui avant sa mort (acte mystérieux de destruction rapporté par ses biographes). C'est l'un des postulats sur lesquels repose toute la légitimité de son interprétation, et c'est pourquoi il l'énonce dès son introduction (*op. cit.*, p. 5). Ce qui fait la force de cette justification fait cependant aussi sa faiblesse, puisque précisément, c'est un postulat, irréfutable mais indémontrable aussi.

²⁸³ Une hypothèse de Lasbax est que Spinoza n'a cessé de tenter de faire disparaître les traces de l'influence de la kabbale sur sa pensée, et il justifie cette hypothèse d'évolution dans les comparaisons qu'il trace entre le *Court traité* et l'*Éthique*.

²⁸⁴ L'idée que le but de Spinoza était d'opérer une synthèse entre le vitalisme antique (l'idée de surabondance du Principe) et le cartésianisme qui aurait été jugé trop négateur de vie par Spinoza est avancée dans le premier chapitre du deuxième livre de *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 63-74 (« Le Thème directeur de l'Adaptation »).

néoplatonisme sur Spinoza par l'intermédiaire de la kabbale juive, tout en voyant en sa pensée une source réelle de nouveauté.

Mais si cette interprétation était juste, Spinoza devrait aussi être vu comme un philosophe pour qui le mal est du côté de l'Étendue et le bien du côté de la Pensée, les deux attributs représentant alors des extrêmes totalement inégaux de puissance. Cette interprétation, tout en conférant à la pensée de Spinoza une nouveauté et un génie pour résoudre tous les problèmes philosophiques passés et contemporains à son époque, fait totalement fi de ce qui apparaît habituellement comme l'une des plus grandes nouveautés de Spinoza ou l'un des éléments les plus géniaux de son système, justement, à savoir l'idée du « parallélisme » des attributs. Et pourtant, il est vrai que l'interprétation de Lasbax peut tout aussi bien rendre compte de E 2P7 que la lecture « paralléliste » qui en est faite par les autres commentateurs, car il n'est formellement écrit à aucun endroit que les modifications de l'étendue ont autant de *valeur* que celles de la pensée : il est simplement dit ou bien que celles-ci sont toujours données en même temps que celles-là, ou bien qu'elles les accompagnent toujours, ou bien qu'elles leur correspondent nécessairement, etc. ; mais ce sont là des affirmations qui ne dérangent pas l'interprétation de Lasbax. Inversement toutefois, pourquoi Spinoza n'aurait-il pas clairement énoncé cette différence ontologique et axiologique ?

3.3.2. Réfutation de Lasbax : les affects ne sont que des modes

²⁸⁵ H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza, op. cit.*

Il est d'autres affirmations qui contrarient plus nettement cette interprétation, et en premier lieu l'assertion claire par Spinoza du fait que l'âme humaine ne connaît que deux attributs : l'étendue et la pensée, comme nous l'avons vu précédemment. Dans le même ordre d'idées, on peut se demander pourquoi Spinoza n'aurait aucunement mentionné les affects en donnant à Schuller des exemples de modes infinis et finis, immédiats et médiats, dans les différents attributs²⁸⁶. Ce sont là des éléments suffisants pour mettre à bas l'interprétation faisant des « Affects » un ou des attributs intermédiaires, et il n'est pas besoin de nier la validité d'autres arguments de Lasbax pour que ce point soit évident.

Comment se fait-il alors que Lasbax l'ait ignoré, s'il cherchait tant à conforter son interprétation sur une assise textuelle ? Simplement en cherchant dans le détail du texte même ce qui lui a permis de ne pas en voir la signification évidente. En jouant sur les mots : Spinoza, dit-il, ne parle jamais que de « concevoir » les attributs, par l'entendement donc, tandis qu'on ne peut que « sentir » les affects. C'est-à-dire qu'ils nous sont connus, oui, mais pas par idée de l'entendement : par expérience ou émotion seulement. Dans cet ouvrage d'exposition *more geometrico* qu'est l'*Éthique*, il n'y aurait pas de place pour parler des affects comme d'« attributs »²⁸⁷. Les affects relevant de l'*anima* et de l'*animus*, ils ne pourraient en effet être perçus par la *mens* ou l'entendement, objet principal du

²⁸⁶ « Pour les exemples que vous demandez, ceux du premier genre sont pour la Pensée, l'entendement absolument infini, pour l'Étendue le mouvement et le repos, ceux du deuxième genre la figure de l'Univers entier qui demeure toujours la même bien qu'elle change en une infinité de manières », Ep. 64 ; IV, 278, 24-27.

²⁸⁷ « Car l'*Éthique* était composée *more geometrico*, c'est-à-dire au strict point de vue de l'entendement (...). Spinoza se voyait à jamais interdit d'introduire les termes intermédiaires dans la chaîne de ses déductions : il lui était aussi impossible d'exprimer, dans son langage intellectualiste, la continuité de l'âme et du corps, qu'il est impossible au mathématicien d'exprimer rationnellement les rapports que peut soutenir dans l'absolu la figure géométrique avec son équation analytique. Il y a là, pour l'entendement, deux expressions parallèles, deux domaines radicalement irréductibles l'un à l'autre » (É. Lasbax, *op. cit.*, p. 149). C'est le même argument qui justifie, selon lui, que Spinoza ne parle nullement d'une hiérarchie entre les attributs.

propos de l'*Éthique* et seul point de vue d'où se distinguent les uns par rapport aux autres les attributs.

Lasbax continue à justifier qu'on puisse parler des affects comme de modes d'un ou de plusieurs attributs « affectifs » en s'appuyant sur le fait que Spinoza parle toujours des autres attributs, et que pourtant, logiquement, toute chose singulière *doit* être constituée par l'infinité des attributs, et donc en avoir une forme de connaissance dans son âme, puisque celle-ci en est l'idée unique (une chose n'a qu'une âme : comment comprendre alors que notre âme ne « comprenne » que des modifications de l'étendue et de la pensée ?, problème que nous avons déjà rencontré). Il s'appuie par conséquent sur les passages où il est question des « autres » attributs, des attributs « inconnus de nous », en tentant de dire que cette non-connaissance n'existe que du point de vue de l'intellect, mais pas du point de vue de notre expérience, qui nous révèle des affects qui ne correspondent pourtant qu'à des « idées confuses » dans l'intellect. De plus, l'âme unique inclurait réellement toutes ces modalités de l'être à chaque fois que Spinoza ne la prendrait pas dans le sens restrictif d'« entendement » :

Tous ces attributs inconnus correspondent aux modalités du sentiment, de sorte que, s'ils sont inconnaissables pour la pensée pure, c'est que leur réalité intime consiste seulement dans une coloration émotionnelle, irréductible à l'idée claire. C'est un fait sui generis, un Gevoel (= Gefühl) qui, s'il se traduit dans l'âme pensante [en] une idée confuse et inadéquate, n'en conserve pas moins dans son propre domaine, une réalité inexprimable. Dans tous les cas, nous le voyons, le retentissement de ces modes se fait également sentir dans l'âme pensante ; celle-ci les exprime, comme elle exprime toute réalité, et c'est pourquoi Spinoza parle ici de l'« âme en général » qui contient non pas seulement les idées correspondant à l'étendue ou même à sa propre essence, mais encore les idées confuses, reflets de ces modes inexprimables du sentiment²⁸⁸.

²⁸⁸ É. Lasbax, *op. cit.*, p. 169-170.

Toute intéressante que soit cette idée, elle n'en reste pas moins dénuée de toute justification textuelle. La justification textuelle qu'invoque Lasbax serait assez faible en soi comme élément de preuve (l'usage de la précision « en général ») si elle existait, ce qui n'est de toute manière pas le cas dans le passage auquel il fait référence : il inscrit son propos dans le cadre d'un commentaire des quatre derniers paragraphes du deuxième appendice du *Court traité* et pourtant, il n'est pas question de l'« âme en général » dans ces lignes, ni d'ailleurs dans tout l'Appendice, mais seulement de l'« âme » tout court (*ziel*).

Nous pensons ainsi pouvoir écarter totalement cette interprétation à de multiples égards majestueuse, peut-être, mais trop peu fondée sur le texte malgré son intention d'en rendre compte – et malgré son succès relatif quant à certains points. Les affects ne sont pas des modifications d'un ou de plusieurs attributs intermédiaires entre l'étendue et la pensée, placés dans un *continuum* de gradation qualitative ontologique. Les affects ne sont pas des attributs, ne relèvent pas d'un ou de plusieurs attributs autres que la pensée et l'étendue, n'ont aucune existence dans la Nature naturante : ce ne sont que des modes, des modes *et* de l'étendue, *et* de la pensée (les « *modes* de penser, tels que l'amour, le désir, ou tout autre pouvant être désigné par le nom d'affect de l'âme »²⁸⁹).

3.3.3. Hypothèse d'interprétation : les affects comme modes finis « médiats » des modes susceptibles de conscience

À notre questionnement initial sur la place des affects dans le schéma de la nature,

²⁸⁹ « *Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur* » (E 2Ax3 ; II, 85, 26-27, déjà cité).

si tant est qu'ils en aient une spécifique (peut-on, par exemple, situer le *conatus* à un niveau ou l'autre de ce schéma ? non, apparemment), il faut dire qu'aucune réponse *évidente* n'apparaît. Mais au moins, on sait avec certitude qu'ils appartiennent à la Nature naturée, c'est-à-dire que ce ne sont que des modes, et qu'ils doivent se retrouver parallèlement dans tous les attributs. Dès lors, une tentative d'interprétation est possible. Il semble clair en effet que dans l'attribut Pensée, les affects « modes du penser » sont des déductions modales de l'idée elle-même, puisque dans l'axiome que nous venons de rappeler (E 2Ax3) ils sont clairement secondaires par rapport à l'idée, et n'existent que quand une idée est donnée. On pourrait supposer que de même que la Nature universelle (les modes infinis) se partage en immédiate et en médiate, comme on le comprend à partir de E 1P21 à 23 et de la lettre 64 à Schuller, de même la Nature particulière (les modes finis) se partage en immédiate et médiate. Les modes finis « immédiats » seraient le corps et l'âme, les modes finis « médiats », c'est-à-dire ce qui suit de ces modes, les déterminations du corps et la volonté de l'âme (ou « décret de l'âme »). Il y aurait affect dans le cas où ces dernières seraient données dans une chose particulière assez complexe, donc assez puissante, pour avoir conscience de la puissance qu'elle exprime pour que ces déterminations corporelles et ces décrets de l'âme soient conscients. Les affects ne pourraient donc pas être placés de manière fixe dans le schéma de la nature, car leur existence dépend toujours du type d'individu qui les éprouve, c'est-à-dire de la puissance ou de la complexité du rapport essentiel de cet individu – et nous avons vu que la conscience n'était pas donnée à tous les êtres. Mais il pourraient être vus comme des modes finis médiats de certains modes finis que nous pourrions appeler immédiats, à savoir les âmes et les corps des individus assez complexes. Les affects pourraient donc être la « volonté » (ou l'effort, ou le décret) de

l'âme et la « détermination » du corps lorsque ceux-ci sont conscients, et dans tous les cas les affects, comme la volonté ou la détermination non conscientes, seraient les premières modifications des modes finis particuliers.

À défaut de nous permettre d'avancer plus qu'une *hypothèse* de lecture ici sur la place des affects dans la nature, notre analyse nous a au moins permis d'écarter avec certitude certaines interprétations. Tout d'abord celles qui n'auraient fait des affects les modes que de l'attribut pensée ou d'un seul attribut, car l'étude de la définition des affects (E 3Def3) a mis en lumière le statut fondamentalement multiple des affects, modes tant de l'étendue que de la pensée, et ce malgré le fait que la Définition générale des affects ne présente les affects que sous l'angle de la pensée. Cette polymorphie nous a révélé que les affects étaient reliés à des *variations* de puissance dont le retentissement se faisait tant dans le corps que dans l'âme, c'est-à-dire que si les affects se retrouvaient dans tous les attributs, c'était parce qu'ils concernaient la chose en elle-même dans son essence, son *conatus*, qu'exprimait la chose dans tous les attributs. De plus, l'idée affective est toujours une *expérience* de puissance, de la puissance que chaque être exprime et qui constitue l'essence de toute chose, de sorte que l'affect dans la pensée est une idée de puissance uniquement et non une idée de chose ou une idée de l'affection elle-même, si celle-ci n'entraîne pas de variation de puissance.

Par conséquent, l'affect n'est donné que dans le cas où l'ordre des rencontres amène une modification dans le corps (une affection) et dans l'âme (une idée) *qui exprime une augmentation ou une baisse de puissance* : par la joie ou la tristesse éprouvée alors, l'appétit qui est l'essence de toute chose devient conscient de soi, devient « désir ». Cette

analyse nous a donc fait voir avec clarté l'importance de la notion de conscience pour l'étude des affects, car il n'est pas possible de parler d'affects sans conscience, et la conscience ne peut pas être attribuée de manière univoque à tous les êtres. Cet accès à la conscience de soi est peut-être de droit universel, mais de fait, il est réservé aux individus dont le rapport essentiel est assez complexe pour qu'ils soient modifiables de multiples manières, comme l'est l'être humain, ou comme le sont les individus plus complexes.

Et finalement, cette analyse des affects qui, de leur définition, nous a conduits à comprendre en quoi consiste l'essence appétitive de toute chose et à introduire l'importante notion de conscience pour expliquer l'essence humaine *désirante*, nous a également permis d'écarter l'interprétation des affects fournie par Lasbax. Celui-ci ne peut légitimement, quoique le rapprochement opéré entre la pensée de Spinoza et les philosophies alexandrine et de la kabbale apparaisse à première vue extrêmement fructueux, faire des affects finis les modes d'un ou de plusieurs attributs affectifs, intermédiaires entre la pensée et l'étendue dans un *continuum* hiérarchisé de puissance ontologique. Nous avons confronté sa lecture au texte qui en a révélé les insuffisances. Au terme de cette analyse, cependant, nous n'avons que des certitudes négatives : la certitude que les affects ne relèvent pas d'un attribut unique, mais recouvrent tous les attributs car ils font varier l'essence de la chose elle-même, et la certitude qu'ils ne sont pas dans la Nature naturante, mais sont seulement des modes.

Sur la base de ces deux éléments assurés, nous avons esquissé une réponse présentant les affects comme des modes finis médiats dont l'existence serait conditionnelle à la puissance exprimée par les modes finis « immédiats » que sont les âmes et les corps, car ces affects seraient la volonté de l'âme et la détermination du corps elles-mêmes

(éléments universels) lorsque celles-ci sont *conscientes*. Cette tentative d'interprétation nous paraît avoir l'avantage de rattacher nécessairement l'existence des affects à l'existence d'une conscience de soi – ce qui ressort clairement du texte –, et également celui de montrer que les affects sont médiats par rapport aux déterminations du corps et aux idées de l'âme.

Ce sont là deux des points établis par ce chapitre, et aussi deux de ceux qu'il va s'agir de développer dans le cadre plus large des affects complexes et des affects actifs, car l'étude faite jusqu'ici ne repose, finalement, que sur les affects donnés dans une conscience inadéquate et passive et sur les affects primitifs. Quoique la portée de cette étude englobe la totalité des affects puisque nous avons travaillé à partir de leur définition, il nous faut donc passer aux affects plus actifs pour comprendre comment, et pourquoi, la visée éthique de la philosophie de Spinoza passe nécessairement par une compréhension et un contrôle des affects.

Chapitre IV

Les affects et le progrès éthique

Ce chapitre tentera de faire la synthèse des éléments vus dans les trois chapitres précédents pour en tirer les enseignements concernant la mise en œuvre concrète de l'éthique spinoziste. Nous analyserons précisément le statut des affects à chaque niveau de développement de l'âme sur la ligne continue de son progrès indéfini, en supposant qu'elle parvienne au troisième genre de connaissance. Pour commencer, nous nous en tiendrons à la connaissance inadéquate du premier genre pour faire ressortir le rôle des affects dans la construction de la rationalité elle-même, à partir des éléments donnés dans l'imagination, et serons finalement amenée à relire à l'aune de notre hypothèse de causalité circulaire entre la substance et les modes le parallélisme lui-même, sous son aspect dynamique cette fois. Les trois sous-parties suivantes seront consacrées à la connaissance adéquate, que nous envisagerons dans son objet, sa forme et ses effets, ce qui nous permettra de comprendre à quoi correspond exactement la distinction entre connaissance rationnelle et connaissance intuitive. Les formes d'amour et de joie accompagnant ces genres de connaissance seront analysées dans leur rôle causal là encore, parallèlement aux autres expressions renvoyant à des formes d'expérience (l'expérience d'éternité en particulier), avec pour but de comprendre, dans le progrès de l'âme, ce qui la pousse à chaque étape à continuer à se perfectionner.

4.1. La puissance des affects

4.1.1. Passivité et activité dans les affects

Pour comprendre le rôle des affects dans le progrès éthique, il convient d'opérer tout d'abord une distinction entre la passivité et l'activité de l'âme, états qui vont donner lieu aux affects passifs (les passions) et aux affects actifs :

Notre âme est active en certaines choses, passive en d'autres, savoir, en tant qu'elle a des idées adéquates, elle est nécessairement active en certaines choses ; en tant qu'elle a des idées inadéquates, elle est nécessairement passive en certaines choses²⁹⁰.

Il suit de là que l'Âme est soumise à d'autant plus de passions qu'elle a plus d'idées inadéquates, et, au contraire, est active d'autant plus qu'elle a plus d'idées adéquates²⁹¹.

Les éléments que nous avons vus dans le deuxième chapitre nous permettent de comprendre pourquoi l'âme est « nécessairement passive en certaines choses » en tant qu'elle a des idées inadéquates. C'est qu'alors, elle « imagine » son corps ; elle est l'expression dans l'ordre de la pensée des affections du corps, lesquelles correspondent à l'état dont le corps est disposé sous l'effet de la rencontre des corps extérieurs : l'âme qui imagine forme les idées des affections de son corps et « reçoit » donc une partie au moins de ses déterminations de l'extérieur, ce qui constitue une forme de passivité²⁹². En tant

²⁹⁰ E 3P1 ; II, 140, 4-7.

²⁹¹ E 3P1C ; II, 141, 2-4.

²⁹² Pour un approfondissement de la notion de passivité, cf. Pascal Séverac, « Passivité et désir d'activité chez Spinoza », in *Spinoza et les affects*, dir. F. Brugère et P.-F. Moreau, Travaux et Documents du Groupe de Recherches Spinozistes N°7, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1998, p. 39-54.

qu'elle connaît adéquatement, en revanche, elle replace sa perception du premier genre dans l'ordre total des choses existantes grâce à la saisie d'éléments communs à tous les corps (des notions communes) et forme ainsi le concept du corps tel qu'il est perçu objectivement en Dieu, c'est-à-dire elle forme le concept d'elle-même : la raison signifie l'autonomie de l'âme, la fin de sa dépendance envers l'extérieur, la découverte de sa puissance de penser vrai, d'être l'essence objective d'un corps. Les affects n'étant que les modes de l'âme elle-même ou, dans l'attribut étendue, du corps lui-même, ils seront passifs ou actifs de la même manière que l'âme et le corps le seront. Et l'âme comprendra par conséquent des affects passifs et des affects actifs.

Tous les affects peuvent-ils être indifféremment passifs ou actifs ? Aucunement. Premièrement, les affects actifs sont nécessairement des expressions de la puissance de penser qui est celle de la connaissance adéquate, par conséquent ils ne peuvent être que joyeux, ou plus précisément, ils ne peuvent être que des affects exprimant du désir ou de la joie, c'est-à-dire des affirmations de puissance. La tristesse en effet est toujours l'effet d'une dépendance de l'extérieur, d'une passivité, car rien dans l'individu lui-même ne pourrait réduire sa puissance²⁹³, de sorte qu'aucun affect actif ne peut être un dérivé de la tristesse :

Par Tristesse nous entendons ce qui diminue ou réduit la puissance de penser de l'Âme (*Prop. 11 avec son Scolie*), et ainsi en tant que l'Âme est contristée, sa puissance de connaître, c'est-à-dire d'agir (*Prop. 1*), est diminuée ou contrariée. Il n'est donc point d'affects de Tristesse qui se puissent rapporter à l'Âme en tant qu'elle est active, mais seulement des affects de Joie et de Désir²⁹⁴.

²⁹³ Souvenons-nous que « nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure » (E 3P4 ; II, 145, 22), et que toute action d'un individu est toujours mue par l'appétit de persévérer dans l'existence : il n'y a donc rien en lui qui puisse réduire sa puissance.

²⁹⁴ E 3P59D ; II, 188, 13-19.

Il en résulte qu'aucune tristesse n'accompagnera jamais aucune conception adéquate de l'âme, et donc qu'aucun des dérivés de la tristesse, tels de la haine (« La Haine est une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »²⁹⁵) et les formes que celle-ci prend, comme l'envie ou le mépris, pour n'en citer que deux parmi une multitude, n'aura jamais de place dans l'âme active²⁹⁶. Ce qui nous fait déjà voir que le détournement des faux-biens tels que la gloire ou la luxure, qui est effectué par le sage, n'est pas l'effet d'un dégoût ou d'un mépris – qu'on pense au ressentiment également critiqué par Nietzsche –, mais simplement d'une absence de dépendance envers les objets de ces désirs, d'une indifférence sereine qui ne suppose aucune espèce de lutte contre soi-même ni d'animosité envers le monde, tout au contraire.

Deuxièmement, certains affects sont toujours actifs, car ce qu'ils expriment est nécessairement une activité de l'âme, une position de l'âme autonome dans sa connaissance. C'est le cas, par exemple, de la tempérance, la sobriété et la chasteté, qui sont les premiers affects actifs dont parle l'*Éthique* :

La *Tempérance* et la *Sobriété* et enfin la *Chasteté*, que nous avons accoutumé d'opposer à la Gourmandise, à l'Ivrognerie et à la Lubricité, ne sont pas des affects ou des passions, mais manifestent la puissance de l'âme qui gouverne (*moderatur*) ces affects²⁹⁷.

Tous ces affects actifs sont des actions, qui expriment une « force d'âme » (*Fortitudo*). Ces affects sont d'ailleurs ou bien dans la catégorie de la « fermeté », ou bien dans celle de la

²⁹⁵ E 3 AD7 ; II, 193, 6-7.

²⁹⁶ À tel point que le sage ne répondra pas à la haine par la haine, mais par l'amour : « Qui vit sous la conduite de la Raison, s'efforce, autant qu'il peut, de compenser par l'Amour ou la Générosité, la Haine, la Colère, le Mépris qu'un autre a pour lui » (E 4P46 ; II, 245, 7-9).

« générosité », catégories qui correspondent aux formes actives du désir et que l'on distingue simplement l'une de l'autre par la portée de leur utilité :

Je ramène à la Force d'âme les actions qui suivent des affects se rapportant à l'Âme en tant qu'elle connaît, et je divise la Force d'âme en Fermeté et Générosité. Par Fermeté j'entends un Désir par lequel un individu s'efforce à se conserver en vertu du seul commandement de la Raison. Par Générosité j'entends un Désir par lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la raison à assister les autres hommes et à établir entre eux et lui un lien d'amitié. Je rapporte donc à la Fermeté ces actions qui ont pour but l'utilité de l'agent seulement, et à la Générosité celles qui ont aussi pour but l'utilité d'autrui²⁹⁸.

On comprend bien ici que certains affects correspondent exclusivement à des formes actives de l'âme, car ils supposent l'action rationnelle qui est aussi celle découlant de la connaissance adéquate. Inversement, certains affects sont nécessairement passifs. Et pour tout affect, on peut en trouver un qui lui soit contraire, les deux affects contraires pouvant être ou tous les deux passifs, ou l'un passif et l'autre actif – mais deux affects actifs ne peuvent jamais être contraires. À l'inverse de la sobriété, par exemple, qui est nécessairement un affect actif en ce qu'elle ne peut jamais exprimer une diminution de la puissance d'agir de l'âme mais suppose toujours son autonomie, l'ivrognerie est nécessairement un affect passif, car elle exprime toujours une diminution de la puissance d'agir de l'âme, laquelle se trouve dans une dépendance passive certaine vis-à-vis de objet extérieur qu'est l'alcool. Ce ne sont donc pas tous les affects qui peuvent être aussi bien actifs que passifs ou vice versa.

²⁹⁷ E 3P56S ; II, 185, 30-33.

²⁹⁸ E 3P59S ; II, 188, 22-30. La suite donne de nouveaux exemples d'affects actifs, classés selon la portée de leur utilité : « La Tempérance donc, la Sobriété et la Présence d'Esprit dans les périls, etc., sont des espèces de Fermeté ; la Modestie, la Clémence, etc., des espèces de Générosité » (*Ibid.* ; II, 188-189, 30-1).

Toutefois, la joie elle-même et ses dérivés peuvent être actifs ou passifs, selon que leur source est l'âme seule dans sa puissance de penser, ou bien l'âme connaissant de manière inadéquate. On comprend bien que si un individu passe d'une idée inadéquate d'une chose à une idée adéquate, il devient lui-même la cause de son idée et, selon E 3P1 et son corollaire ci-dessus, sa puissance d'agir s'en trouve augmentée. Mais s'il passe à une connaissance moins inadéquate, enveloppant une plus grande puissance, sans passer pour autant le seuil décisif de la connaissance adéquate, il éprouve certes de la joie, mais celle-ci reste liée à une connaissance inadéquate, celle-ci reste dépendante de la manière dont un objet extérieur affecte le corps humain, et de ce fait, cette joie est encore passive. Il en va de même pour tous les dérivés du désir et de la joie.

Il s'ensuit de ces quelques éléments que la passivité et l'activité ne recourent pas exactement la joie et la tristesse, et qu'alors qu'aucun *affect actif* ou action n'est triste (il correspond à une connaissance adéquate), un *affect passif* ou passion peut être joyeux ou triste, selon la manière dont l'individu est affecté vers plus de vérité ou moins au sein d'une connaissance de la chose extérieure qui reste tout de même inadéquate. Car si l'on passe d'une connaissance très inadéquate de la chose à une connaissance un peu moins inadéquate mais toujours partielle, on « progresse » bel et bien (donc on éprouve de la joie), mais on reste passif. Si en revanche on passe d'une connaissance inadéquate à une connaissance adéquate de la chose, cette joie trouve sa cause en nous-mêmes, puisque la connaissance s'accompagne d'une conscience de la puissance du penser exprimée par nous, et la joie est active. L'activité et la passivité ont à voir avec le fait qu'on soit ou non la cause adéquate de notre connaissance, comme l'énonçait d'emblée l'explication incluse

dans la définition des affects²⁹⁹, tandis que la joie et la tristesse dépendent du sens de la *transition* d'un état de puissance à un autre, sachant que l'on est d'autant plus puissant que l'on connaît adéquatement, c'est-à-dire que la part de fausseté inhérente à toute idée de chose extérieure est réduite.

Dès lors, Spinoza déduit dans la troisième partie de l'*Éthique* les affects principaux, tous issus du désir, de la tristesse et de la joie, mais il reconnaît qu'il existe autant d'affects que d'individus pour les éprouver³⁰⁰ et, de plus, autant que d'objets pour les susciter³⁰¹. Par exemple, le désir de l'alcool qui porte le nom d'ivrognerie est différent du désir de la bonne chère qui porte le nom de gourmandise, et nous pourrions continuer avec des affects que le langage ne nomme même pas d'un nom particulier, tels que le désir de tel alcool ou celui de tel type de mets particulier, tant il existe de subtilités dans les variations du désir, de la joie et de la tristesse. Spinoza est à ce sujet on ne peut plus clair : son choix parmi les affects est subordonné à son dessein général, qui est « de déterminer les forces des affects et la puissance qu'a l'Âme sur eux »³⁰², mais les affects sont « très nombreux »³⁰³ et même, « on ne peut leur assigner aucun nombre »³⁰⁴. C'est pourquoi il nous suffit, à nous aussi, de nous en tenir à comprendre foncièrement ce que sont les affects et dans quelle mesure ils

²⁹⁹ « Quand nous pouvons être la cause adéquate de quelqu'un de ces affects, j'entends par affect une action ; dans les autres cas, une passion », E 3Def3 ; II, 139, 17-19. Les italiques indiquent une explication mais il faut reconnaître que cette précision fait bel et bien partie de la définition, puisque rien n'indique que cela ne soit pas le cas.

³⁰⁰ Cf. par exemple la différence entre les affects des hommes et ceux des animaux, déjà exposée au chapitre précédent, ou encore la différence entre les affects de différents hommes (« Des hommes divers peuvent être affectés de diverses manières par un seul et même objet, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de diverses manières en divers temps », E 3P51 ; II, 178, 17-19).

³⁰¹ « Il y a autant d'espèces de Joie, de Tristesse et de Désir et conséquemment de tous les affects qui en sont composés comme la Fluctuation de l'Âme, ou en dérivent comme l'Amour, la Haine, l'Espoir, la Crainte, etc., qu'il y a d'espèces d'objets par où nous sommes affectés », E 3P56 ; II, 184, 16-20.

³⁰² E 3P56S ; II, 185-186, 35-2.

³⁰³ « *per plurimae* », E 3P56S ; II, 185, 21.

interviennent dans la progression éthique, sans qu'il nous soit nécessaire ni même utile de rentrer dans le détail des affects particuliers. À cette fin, il importe de préciser que cette infinité d'affects ne signifie pas leur équivalence, et que la clé de compréhension du progrès individuel et du salut réside dans l'utilisation des affects joyeux contre les affects tristes, et dans la possibilité efficace de cette utilisation grâce au fait que les premiers sont naturellement plus puissants que les seconds.

4.1.2. Les affects contre les affects

Si les affects s'équivalaient en puissance, aucun progrès éthique ne serait possible, pour la simple raison qu'au début de son existence l'individu est entièrement dépendant de l'extérieur, donc passif, et qu'on ne voit pas par quel miracle il déciderait de s'extirper de cette passivité par la connaissance si celle-ci ne se faisait pas *sentir* à lui comme source d'une joie plus grande, et de surcroît, si elle n'était pas elle-même l'outil de sa propre acquisition. C'est là la première clé de compréhension de la progression éthique : la progression dans la connaissance n'est elle-même que l'effet d'une progression dans la puissance éprouvée. Ceci peut apparaître comme un cercle vicieux, car l'expérience d'une augmentation de puissance (d'une joie) suppose elle-même que soit donnée une connaissance moins inadéquate dont cette joie soit l'expression affective, mais la question se pose alors de savoir comment le premier pas peut être lancé pour ce quasi automate spirituel qu'est l'âme. Nous exposerons précisément ci-dessous cette circularité causale

³⁰⁴ « Les affects peuvent se combiner entre eux de tant de manières, et (...) tant de variétés naissent de là, qu'on ne peut leur assigner aucun nombre » E 3P59S ; II, 189, 11-13.

pour montrer qu'elle n'est pas « vicieuse » au sens où on n'en trouverait pas le début, et que plutôt qu'un cercle, pour poursuivre avec la métaphore utilisée, c'est une spirale, une spirale ascendante dans la puissance. Ce qui nous permettra de parvenir à cette explication est, pour commencer, la réponse à la question suivante : comment peut-on maîtriser ses affects ?

La première chose à comprendre est que rien d'autre qu'un affect ne peut agir sur un affect :

Un affect ne peut être réduit ni ôté sinon par un affect contraire, et plus fort que l'affect à réduire³⁰⁵.

L'idée en tant qu'idée, par exemple, c'est-à-dire en tant qu'acte de perception et non en tant qu'expérience d'une variation de puissance, n'a aucun pouvoir sur les affects, même sur les affects dans l'attribut pensée. Spinoza le dit bien, et c'est d'ailleurs le problème qui, seul, rend intelligible la place occupée par les affects dans la progression éthique :

La connaissance vraie du bon et du mauvais ne peut, en tant que vraie, réduire aucun affect, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect³⁰⁶.

Seul un affect peut réduire un affect ; autrement dit, aucune démonstration théorique qui ne toucherait que l'esprit et non le cœur ne peut valoir. Spinoza utilise d'ailleurs lui-même l'adage célèbre « Je vois le meilleur et je l'approuve, je fais le pire »³⁰⁷ pour illustrer cette donnée de la nature qu'est l'impuissance de l'idée en tant qu'idée sur les affects. Ce qui, en termes spinozistes, signifie que je peux savoir que je vais contre mon utilité propre en

³⁰⁵ E 4P7 ; II, 214, 22-23.

³⁰⁶ E 4P14 ; II, 219, 19-20.

m'abandonnant à ma passion, et ne pas être capable de m'arracher à elle pour autant car, précisément, elle me ligote ; elle me fait dépendre à tel point de l'extérieur que je ne sais plus comment reprendre les rennes de ma condition et devenir la seule cause de mes affects. C'est évidemment le problème de l'ivrogne ou du drogué, et c'est là une difficulté que Spinoza n'a pas cherché à éluder, la posant au contraire le plus explicitement possible avant de tenter d'y trouver une solution³⁰⁸. Il reconnaît parfaitement qu'on peut voir un affect puissant, même un affect relié à notre bien, et même un affect actif, être écrasé par les affects passifs, dont la force dépend quant à elle de la puissance des causes extérieures de ces passions, qui peuvent être en grand nombre. Ce constat réaliste mais *a priori* difficile à gérer pour une théorie de la puissance de l'âme connaissante fait l'objet de la proposition 15 :

Un Désir qui naît de la connaissance vraie du bon et du mauvais, peut être éteint ou réduit par beaucoup d'autres Désirs naissant des affects par lesquels nous sommes dominés³⁰⁹,

et s'explique par le fait que la puissance des choses extérieures « surpasse indéfiniment » (E 3P15D) notre puissance. D'où provient alors la possibilité pour l'homme de réduire ses passions ? De même que toute idée de chose extérieure comporte nécessairement une part d'inadéquation, comme nous l'avons expliqué dans notre deuxième chapitre, il est clair que toute idée, même inadéquate, comporte une part d'activité, du fait que la perception elle-même est un acte, est l'expression d'une puissance. Rien n'est donc jamais perdu pour

³⁰⁷ E 4P17S ; II, 221, 16-17. Spinoza reprend ici l'expression d'Ovide dans les *Métamorphoses* (VII, 20-21).

³⁰⁸ C'est le sens même de l'existence de toute la quatrième partie de l'*Éthique* sur la *servitude* de l'homme, c'est-à-dire sur les limites de l'action de la raison sur les passions.

³⁰⁹ E 4P15 ; II, 220, 2-4.

l'âme : elle peut toujours trouver en elle-même les matériaux de sa propre libération. Tout affect, même passif et même triste, est toujours une expression de *puissance*. Et l'expérience de cette puissance doit donner à l'âme le désir *et la puissance* – ce qui est justement la même chose – de persévérer dans la voie lui donnant cet affect, ou de s'en détourner.

Rappelons-nous de notre deuxième chapitre. Nous avons vu que c'était la *comparaison* entre elles de différentes idées qui déterminait l'acquisition de notions communes et permettait ainsi le passage de l'âme du premier au deuxième genre de connaissance. C'est la même chose dans le cas des affects, à ceci près qu'on ne peut parler de manière appropriée d'une *comparaison* d'affects entre eux par l'âme, car l'affect est lui-même cette comparaison en ce qu'il exprime plus ou moins de puissance qu'auparavant³¹⁰. Il suffit pour l'âme d'éprouver des affects pour savoir si elle est plus ou moins puissante, sans qu'elle ait besoin de faire appel à sa mémoire pour comparer l'intensité de sa puissance actuelle avec celle de sa puissance passée. L'âme sait donc immédiatement par ses affects si une chose est bonne ou mauvaise pour elle, si une rencontre lui occasionne une augmentation ou une baisse de puissance. Dès lors, elle est en même temps « outillée », pourrions-nous dire, pour se perfectionner, et cela du seul fait que le désir de persévérer dans l'existence est son essence.

L'explication du mécanisme par lequel se met en place cette bouée de secours pour l'âme qu'est sa préférence naturelle pour la joie plutôt que pour la tristesse et sa plus

³¹⁰ Comme le dit Spinoza, « Si je dis *force d'exister plus grande ou moindre qu'auparavant*, je n'entends point par là que l'Âme compare l'état présent du Corps avec le passé, mais que l'idée constituant la forme de l'affect affirme du Corps quelque chose qui enveloppe effectivement plus ou moins de réalité qu'auparavant » (E 3 AGD Ex ; II, 204, 13-17).

grande puissance lorsqu'elle est joyeuse, cette porte d'accès désormais ouverte à sa libération, est donnée par Spinoza dans une importante proposition de la quatrième partie, la proposition 18 et sa démonstration :

Un Désir qui naît de la Joie est plus fort, toutes choses égales d'ailleurs, qu'un Désir qui naît de la tristesse.

Démonstration : Le Désir est l'essence même de l'homme (*Déf. I des Aff.*), c'est-à-dire (*Prop. 7, p. II*) un effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. Un Désir qui naît de la Joie, est donc secondé ou accru par cet affect même de Joie (*Déf. de la Joie dans le Scolie de la Prop. II, p. III*) ; au contraire, celui qui naît de la Tristesse est diminué ou réduit par cet affect même de Tristesse (*même Scolie*) ; et ainsi la force du Désir qui naît de la Joie, doit être définie à la fois par la puissance de l'homme et celle de la cause extérieure ; celle, au contraire, du Désir qui naît de la Tristesse par la seule puissance de l'homme ; le premier Désir est ainsi plus fort que le deuxième³¹¹.

Là voilà, la solution ; le voilà, le point d'ancrage dans la réalité qui fait de la progression vers le salut présentée dans l'*Éthique*, théoriquement du moins, une démarche réalisable et non un rêve impossible. La première étape pour l'âme³¹² consiste à se libérer de ses passions tristes, à se libérer, en d'autres mots, de toutes les formes de haine et de dépendance envers l'extériorité, pour atteindre non pas directement une connaissance adéquate des choses, mais au moins la joie qui lui fait éprouver sa puissance propre et la renforce. Car la joie, on le voit bien dans la démonstration de la proposition 18, est logiquement deux fois plus puissante que la tristesse : en tant que joie tout d'abord, donc en

³¹¹ E 4P18&D ; II, 221-222, 27-7.

³¹² La deuxième étape est celle du passage de la joie passive à la joie active. Ce passage correspond au passage de l'idée inadéquate à l'idée adéquate du deuxième genre, et nous savons déjà grâce à notre deuxième chapitre comment il est rendu possible par l'acquisition des notions communes. Nous développerons cette explication dans la suite de ce chapitre.

elle-même, et par la puissance de la cause extérieure qu'elle enveloppe, ensuite³¹³. La différence de puissance entre une joie et une tristesse est donc naturellement très importante, au profit net de la joie. D'où suit notamment ce fait que « la Haine (...) peut être extirpée par l'Amour »³¹⁴, l'affect qui exprime une joie étant naturellement plus fort, pris individuellement, que l'affect qui exprime une tristesse.

Le progrès est donc réellement automatique, l'âme est naturellement mue plus fortement par les passions qui lui sont bénéfiques et qui lui permettent de développer sa puissance de penser qui, à son tour, en se réalisant dans l'accomplissement de connaissances adéquates, permet à l'âme d'éprouver des affects actifs, qui eux aussi³¹⁵ rendent sa puissance d'agir encore plus grande, et ainsi de suite. Cet enchaînement est celui d'un cercle de rétroaction, qui fait en sorte que la puissance entraîne la puissance et la développe :

Plus on s'efforce à chercher ce qui est utile, c'est-à-dire à conserver son être, et plus on en a le pouvoir, plus on est doué de vertu ; et au contraire, dans la mesure où l'on omet de conserver ce qui est utile, c'est-à-dire son être, on est impuissant³¹⁶.

³¹³ Une autre explication, qui n'est pas celle donnée par Spinoza ici mais aurait pu servir à expliquer le même fait, est que la puissance dont un individu est l'expression est corrélative de sa puissance à être affecté. Or ici, on voit que l'affect de joie augmente la puissance de l'individu, tout d'abord, mais deuxièmement est aussi éprouvé encore plus fortement car justement il a immédiatement contribué à augmenter la capacité à être affecté, donc la sensibilité à l'affect. C'est alors comme si la joie était ressentie sous deux aspects, et donc était au moins quatre fois plus forte que la tristesse qui, inversement, exprime une diminution de la puissance d'être affecté et donc est ressentie deux fois moins fortement par l'âme.

³¹⁴ E 3P43 ; II, 173, 25.

³¹⁵ On peut penser, sur le modèle de la différence entre passion triste et passion joyeuse, que la joie qui est active et non plus passive doit être supérieure en puissance intrinsèque et en puissance qu'elle confère à l'individu, et que l'intensité de cette différence de puissance elle-même est encore plus grande. Il convient de remarquer cependant que ce point, qui paraît évident, n'est pas énoncé directement.

³¹⁶ E 4P20 ; II, 224, 7-10. Pour comprendre cette citation, il faut savoir que la « vertu » de l'homme n'est autre que sa puissance elle-même, c'est-à-dire son essence (cf. E 4Def8).

Cette proposition exprime sans ambiguïté ce que nous voyons, quant à nous, comme l'élément théorique le plus important dans l'explication de la mise en pratique possible de cette éthique de la puissance de l'âme, et qui est le même qui justifie qu'un affect joyeux soit plus puissant qu'un affect triste. Il y a une forme de circularité ou de rétroaction entre les affects, expressions de puissance, et la puissance elle-même, ce qui explique que la fin (la joie) soit en même temps le moyen et le moyen, la fin. Une autre circularité causale, non celle des affects et de la puissance, mais celle des affects et de l'âme ou du corps *par le moyen des affects*, explique alors la mise en œuvre concrète de l'évolution elle-même.

4.1.3. Les affects au cœur de l'évolution

Nous avons vu dans notre premier chapitre qu'il était fructueux de lire la causalité divine « dans les deux sens », c'est-à-dire de la substance aux modes et des modes à la substance, pour comprendre pleinement en quoi consistait l'immanence de la causalité chez Spinoza – le panthéisme. De la même manière, nous voulons souligner le rôle *causal* dont sont investis les affects sur le corps et sur l'âme, quoique les affects soient, comme nous l'avons vu au terme du chapitre précédent sur leur statut ontologique, des *effets*, c'est-à-dire des modes médiats – et peut-être même les modes les plus « lointains », les plus médiats, de la causalité divine substantielle. Mais il n'y a aucune contradiction, étant donné la nature puissante de la substance, à voir dans les effets eux-mêmes des causes actives, comme cela se déduit facilement à partir de E 1P36³¹⁷. Même les effets ont des effets, et des effets qui

³¹⁷ « Rien n'existe de la nature de quoi ne suive quelque effet », E 1P36 ; II, 77, 13.

modifient concrètement la substance. Là aussi se joue la circularité causale entre cause et effet, substance et mode, ou immédiat et médiat, d'une manière telle que la réforme totale pour l'homme de son être et l'augmentation de sa puissance essentielle – donc substantielle – passent par une réforme de ses affects.

- Les affects piliers de l'évolution parallèle de l'âme et du corps

Le double statut d'élément corporel et d'élément mental que nous a révélé l'étude de E 3Def3 dans notre précédent chapitre signifie que les affects sont autant des affections corporelles que des idées. Ainsi les affects, nous l'avons compris, sont à la fois les déterminations corporelles et les déterminations psychiques, ou décrets de l'âme ; plus précisément encore, ce sont simplement les premières *en tant qu'elles sont conscientes*. Les affects, pour le dire autrement, sont les manières d'être du corps et de l'âme lorsque ceux-ci varient en puissance, ils sont l'âme et le corps lui-même, dans leur détermination³¹⁸. Ce statut leur confère un rôle causal sous chacun de ces aspects, et mieux encore, fait d'eux en quelque sorte le miroir où se joue le parallélisme, c'est-à-dire le moment de l'identité substantielle entre l'âme et le corps qui justifie que les deux évoluent parallèlement. Nous allons voir que c'est précisément ce point qui permet d'expliquer pourquoi mon corps agit conformément à ma volonté et pourquoi mes volontés proviennent de la manière dont mon corps est affecté.

³¹⁸ « Un affect, dit Passion de l'Âme, est une idée (...) par la présence de laquelle l'Âme est *déterminée* à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre », dit la définition générale des affects (AGD, déjà citée. C'est nous qui soulignons).

Nous avons vu ci-dessus que seul un affect pouvait agir sur un affect. Ici s'applique le principe, habituel chez Spinoza, selon lequel seules des choses de même ordre peuvent avoir une influence l'une sur l'autre, principe utilisé dans l'explication du parallélisme des attributs, mais énoncé dès la définition de la chose finie donnée au début de l'*Éthique*³¹⁹. Selon ce principe, il convient de préciser que ce n'est qu'en tant que pensée qu'un affect agira sur l'âme, et qu'en tant qu'affection corporelle qu'un affect agira sur le corps, et non d'une quelconque autre manière. L'interaction entre les affects ne peut jouer qu'au sein d'un même attribut, soit que l'affect concerne la pensée, soit qu'il concerne le corps. La façon dont un affect agit sur un affect est la suivante – et par là on explique aussi en quoi consiste l'union de l'âme et du corps, ou l'impression d'interaction de l'un sur l'autre que l'on peut avoir – :

Un affect, en tant qu'il se rapporte à l'âme, ne peut être réduit ni ôté sinon par l'idée d'une affection du corps contraire à celle que nous éprouvons et plus forte qu'elle. Car un affect par lequel nous pâtissons ne peut être réduit ni ôté sinon par un affect plus fort que lui et contraire à lui (*Prop. préc.*), c'est-à-dire (*Déf. gén. des Aff.*) par l'idée d'une affection du corps plus forte que celle dont nous pâtissons et contraire à elle³²⁰.

Autrement dit, suite à une rencontre d'un autre individu occasionnant une variation de puissance (par exemple, la « rencontre » de l'eau pour l'assoiffé, c'est-à-dire son ingestion, qui lui procure un bienfait et donc une augmentation de puissance), une affection est donnée dans le corps de cet individu qui exprime une variation de puissance (un

³¹⁹ C'est en effet cet élément de limitation possible par une chose de même nature qui détermine la finitude d'un être : « Cette chose est dite finie en son genre, qui peut être limitée par une autre de même nature. Par exemple un corps est dit fini, parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même une pensée est limitée par une autre pensée. *Mais un corps n'est pas limité par une pensée, ni une pensée par un corps* », E 1Def2 ; II, 45, 8-13 (c'est nous qui soulignons).

³²⁰ E 4P7C ; II, 215, 12-18.

comblement physique dans le cas de l'assoiffé), et identiquement – « parallèlement » – un affect est donné dans l'âme qui exprime la même variation de puissance (une joie correspondant à l'anéantissement de la soif). Ce qui explique dans notre exemple l'anéantissement de l'affect de soif dans l'âme (ou du désir de boire), c'est bien « l'idée d'une affection du corps contraire à celle que nous éprouvons et plus forte qu'elle », à savoir, l'idée de la manière dont le corps est affecté par l'eau bue. Cette idée est contraire, car elle représente une joie, à l'idée du corps affecté par le manque d'eau, qui était une tristesse, et ainsi la joie est plus forte que cette dernière (puisque c'est une joie, et de plus, puisqu'elle est imaginée comme présente).

Les affects agissent donc les uns sur les autres de manière à modifier simultanément l'âme et le corps parce qu'ils sont, justement, à la fois âme et corps, et concernent directement l'essence. Un exemple de ce type d'action d'un affect sur un autre qui entraîne une modification dans le corps et dans l'âme est donné par l'auteur de l'*Éthique* lui-même, dans le dernier scolie de la troisième partie avant les Définitions des affects. Spinoza y parle du corps en évoquant le cas de figure d'une affection qui détermine le corps d'une manière radicalement nouvelle, de telle sorte que l'idée même de cette affection s'en trouve radicalement modifiée et donc, l'affect lui-même en tant qu'idée, *ce qui donne lieu à un nouveau désir* :

Il reste cependant à observer au sujet de l'Amour que, par une rencontre très fréquente, quand nous jouissons de la chose appétée, *le Corps peut acquérir par cette jouissance un état nouveau, être par là autrement déterminé*, de façon que d'autres images de choses soient éveillées en lui, et que l'Âme commence en même temps à imaginer autre chose et à désirer autre chose³²¹.

³²¹ E 3P59S ; II, 189, 15-20 (c'est nous qui soulignons).

On pourrait continuer en disant qu'à ce nouveau désir correspond alors une nouvelle affection du corps, et ainsi de suite, car on retrouve alors le point d'où on était parti. Sans parler des cas de figure où la modification est si radicale, il faut comprendre que c'est le mécanisme de tous les affects qui est ici décrit. La partie de la citation soulignée montre bien que le corps est modifié par l'affect lui-même, et parallèlement, que le résultat de cette modification donne lieu à une nouvelle idée de puissance dans l'âme, et à de nouveaux désirs.

Lorsque nous parlons de circularité causale entre les affects, l'âme et le corps, il faut bien comprendre que ce n'est pas d'une « circularité » parfaite mais, comme nous l'avons esquissé plus haut, de ce qu'on pourrait appeler une spirale ascendante, un renforcement qui s'alimente à lui-même et se construit sans cesse plus avant à partir de ses acquis que nous parlons. Ce qui fait cette différence, c'est la *durée*³²². Il est donc incontestable que, selon la causalité que nous avons appelée « verticale » dans notre premier chapitre, la variation dans l'essence même de la chose, dans la « substance », est *cause* de l'affect qui, selon les attributs, est affection du corps ou affect de l'âme. Dans un deuxième moment, cependant, et cette fois selon la causalité que nous avons appelée « horizontale » et qui est celle de l'ordre des rencontres entre les choses finies, l'affection du corps est en lui une détermination (une cause) à être disposé d'une nouvelle manière, et parallèlement, l'affect dans l'âme est en elle une détermination (une cause) à être disposée d'une nouvelle manière, c'est-à-dire une volonté tournée vers un nouvel objet – d'où

³²² Il va de soi que nous ne parlons pas de la durée illusoire niée par Spinoza, qui n'est autre qu'une imagination sous la forme du temps et donc, un découpage arbitraire, mais l'existence même en tant qu'elle est actuelle (cf. E 2P45S).

l'action, d'où l'évolution, la progression d'un instant à l'autre, qui fait qu'un individu change et agit de manière conséquente suivant ses appétits. Il ne suffit pas en effet de dire que l'individu a un appétit à faire quelque chose, il faut expliquer encore comment le passage à l'action s'explique en termes purement mécaniques à partir du moment où cet appétit est donné, ce qui n'est possible qu'à l'aide de la compréhension de l'emboîtement de ces deux causalités, emboîtement qui permet la rétroaction exposée ci-dessus. Les « premier » et « deuxième » moments que nous venons de distinguer s'emboîtent alors *dans la durée* et on aurait pu expliquer le passage à l'action en prenant le deuxième comme cause du premier de manière identique, puisqu'indéfiniment, l'un et l'autre s'enchaînent causalement – et se succèdent ainsi.

- Les affects critères du jugement, le jugement critère de l'action

C'est également par une interaction entre affects et idées que s'explique le naturalisme moral de Spinoza. Toute la morale repose sur une définition nouvelle de la vertu selon laquelle la vertu n'est autre que la puissance, ou l'essence, de l'individu³²³. Dès lors, la recherche de l'utile propre suffit à la morale, à condition que cet utile propre soit saisi selon la raison. Il y a interaction entre la sphère affective et la sphère proprement cognitive parce que le bien et le mal correspondent à ce qui est *jugé* bon ou mauvais, ce jugement n'étant lui-même qu'un affect joyeux ou triste. Ce renversement de la conception

³²³ Cf. E 4Def8 : « Par vertu et puissance j'entends la même chose ; c'est-à-dire (*Prop. 7, p. III*) la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou la nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses se pouvant connaître par les seules lois de sa nature » (II, 210, 19-23).

traditionnelle des valeurs morales provient de la nécessité de tout faire dépendre causalement de la puissance divine, c'est-à-dire en l'homme de son essence, le désir :

Par *bien* j'entends ici tout genre de Joie et tout ce qui, en outre, y mène, et principalement ce qui remplit l'attente, quelle qu'elle soit. Par *mal* j'entends tout genre de Tristesse et principalement ce qui frustre l'attente. Nous avons en effet montré ci-dessus (*Scolie de la Prop. 9*) que nous ne désirons aucune chose parce que nous la jugeons bonne, mais qu'au contraire nous appelons bonne la chose que nous désirons ; conséquemment, nous appelons mauvaise la chose que nous avons en aversion ; chacun juge ainsi ou estime selon son affect quelle chose est bonne, quelle mauvaise, quelle meilleure, quelle pire, quelle enfin la meilleure ou quelle la pire. Ainsi l'Avare juge que l'abondance d'argent est ce qu'il y a de meilleur, la pauvreté ce qu'il y a de pire³²⁴.

Ainsi ce qui est bon ou mauvais, c'est ce qui est bon ou mauvais *pour nous*, c'est-à-dire ce qui augmente ou diminue notre puissance. Le caractère relativiste de cette morale est contrebalancé par l'objectivité universelle de l'affect, qui exprime la vérité de l'état de l'individu indépendamment des illusions qu'il peut se faire sur ce qui est bon ou mauvais pour lui ; mais il reste que dans la connaissance inadéquate ce que l'un juge bon peut être jugé mauvais par l'autre, à cause de l'infinie variété entre les êtres³²⁵. Ces différences s'estompent naturellement avec les affects actifs qui ne concernent les hommes qu'en ce qu'ils ont de commun, puisqu'ils correspondent à la connaissance rationnelle ou par notions communes. On retrouve ainsi une certaine *norme* rationnelle également appelée par Spinoza la « droite raison » ou « saine raison »³²⁶ ; et de fait, quoi qu'en croie l'avare par

³²⁴ E 3P39S ; II, 170, 13-23.

³²⁵ Cf. E 3P51S : « Comme, en outre, chacun juge d'après son affect quelle chose est bonne, quelle mauvaise, quelle meilleure, et quelle pire (*Scolie de la Prop. 39*), il suit que les hommes peuvent différer autant par le jugement que par l'affect ; par là il arrive que, comparant les hommes les uns aux autres, nous les distinguons par la seule diversité de leurs affects, et appelions les uns intrépides, les autres peureux, d'autres enfin d'un autre nom » (II, 178-179, 33-5).

³²⁶ Par exemple dans ce passage du *Traité théologico-politique* : « Le droit naturel de chaque homme n'est pas déterminé par la saine raison [*non sana ratione (...) determinatur*] », TTP 16,3 ; II, 190, 13-14. Sur la reconstruction d'une morale universelle à partir de fondements relativistes, on lira l'excellent article de Pierre

exemple, sa dépendance envers l'argent est *réellement* mauvaise. Voilà donc ce que sont réellement le bon et le mauvais : ce que nos affects nous font sentir comme bon ou mauvais. Ici, il est tout à fait possible de supposer que nos affects expriment la vérité de notre être même si nous ne les écoutons pas et si, soumis à l'imagination et aux passions, nous continuons à mal interpréter les indications vraies qu'ils nous donnent de ce qui est bon ou mauvais.

Passons à un niveau supérieur. Si le bien et le mal sont la joie et la tristesse, alors lorsqu'on parle de la *connaissance* du bien et du mal, on ne parle que de la *conscience* des affects de joie et de tristesse. Ce point est établi dans la proposition 8 de la quatrième partie de l'*Éthique* :

La connaissance du bon et du mauvais n'est rien d'autre que l'affect de la Joie ou de la Tristesse, en tant que nous en avons conscience³²⁷.

On remarque ici, comme c'est logique, l'utilisation par Spinoza du terme « conscience » pour désigner une connaissance de puissance (une connaissance affective, expérientielle). Cette conscience peut être inadéquate ou (dans le cas des affects de joie) adéquate, donc les affects passifs ou actifs. Ce qu'il importe pour nous de comprendre ici, c'est tout simplement le fait que nos jugements et notre connaissance *proviennent* de nos affects, ce qui montre une fois de plus leur rôle causal en tant que déterminations à agir.

Tempkine, « Le modèle de l'homme libre » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1994, vol. 99 No 4, p. 437-448), qui montre bien qu'il n'y a pas de contradiction à parler d'un « modèle » de l'homme à réaliser chez Spinoza.

³²⁷ E 4P8 ; II, 215, 20-21. Notons que la connaissance du mal est nécessairement inadéquate (E 4P64) car la tristesse exprime nécessairement une passion de l'âme, de sorte que « si l'Âme humaine n'avait que des idées adéquates, elle ne formerait aucune notion de chose mauvaise » (E 4P64C ; II, 259, 16-17).

Ainsi, le lien causal allant des idées vers les affects (ou des affections vers le corps) n'est pas transitif ou unilatéral, la causalité est circulaire et si les affects sont l'effet des idées, ils sont également la cause d'autres idées, expliquant ainsi la progression elle-même, le passage d'une idée à l'autre et d'un état de l'être à l'autre, *dans la durée*, c'est-à-dire dans l'existence en tant qu'elle est dynamique. C'est pourquoi le progrès dans la connaissance est aussi une *réforme* de l'être : c'est un progrès dans sa puissance, cette augmentation dans son essence étant telle que l'homme devenu sage n'est plus le même que l'homme soumis aux passions qu'il était auparavant³²⁸.

- *Les affects moteurs du passage vers la connaissance adéquate : l'amor erga Deum*

Nous avons vu plus haut que tous les affects avaient leur contraire, par lequel ils pouvaient être détruits ou, au contraire, qu'ils pouvaient détruire. Un affect cependant échappe à cette règle générale, car il est de tous le plus puissant : l'amour de l'âme pour Dieu, qui est tellement puissant qu'il est celui par lequel le basculement s'opère dans la connaissance du deuxième genre. Cet « *amor erga Deum* », qui est un amour encore relié à l'imagination et donc à l'existence du corps dans la durée, est introduit dans la première moitié de la cinquième partie de l'*Éthique*, c'est-à-dire dans les propositions 11 à 20 et

³²⁸ D'où le terme de « réforme » que nous avons choisi ici. Et n'oublions pas non plus que pour Spinoza, un tel homme n'est effectivement pas le même que celui qu'il était auparavant, ce dernier, plus faible, étant « mort », anéanti par la puissance du nouvel homme advenu – ce qui se passe aussi bien dans le cas d'une progression vers la sagesse ou d'une évolution normale des capacités du corps que dans celui d'une déchéance – : « Je n'ose nier en effet que le Corps humain, bien que le sang continue de circuler et qu'il y ait en lui d'autres marques de vie, puisse changer sa nature contre une autre entièrement nouvelle. Nulle raison ne m'oblige à admettre qu'un Corps ne meurt que s'il est changé en cadavre ; l'expérience même semble persuader le contraire. Parfois en effet un homme subit de tels changements qu'il serait difficile de dire qu'il est le même ; j'ai entendu parler, en particulier, d'un certain poète espagnol atteint d'une maladie et qui, bien

scolie. Spinoza le présente comme l'affect suprême, celui par lequel l'âme acquiert un solide contrôle sur elle-même. Rien, si ce n'est la mort du corps lui-même, ne peut anéantir cette joie reliée à l'idée de Dieu comme cause extérieure (selon la définition de l'amour, E 3DA6), qui de ce fait est « le plus constant des affects »³²⁹.

Comment se forme-t-il, c'est-à-dire comment l'âme qui se laisse guider par ses affects joyeux parvient-elle naturellement à l'acquérir ? Sa constitution est décrite par le biais de l'imagination, et rappelle étrangement la description de la formation des notions communes par comparaison des idées entre elles, ce que nous avons expliqué dans notre deuxième chapitre pour rendre compte de la continuité entre le premier et le deuxième genre de connaissance. Le mécanisme de constitution de cet affect est présenté comme un rapprochement entre elles d'« images » de choses (E 5P11à13), avec l'élément fondamental suivant :

L'âme peut faire en sorte que toutes les affections du Corps, c'est-à-dire toutes les images des choses, se rapportent à l'idée de Dieu³³⁰.

La démonstration de cette proposition fait appel à la proposition 4 de la même partie qui dit que l'âme peut former un concept clair et distinct de toute affection du Corps, ce qui était démontré en référence à E 2P38 (qui affirme la conception nécessairement adéquate des notions communes). On comprend alors que c'est cela, « rapporter toutes les choses à Dieu » : c'est concevoir des notions communes, donc voir les choses dans leur lien

que guéri, demeura dans un tel oubli de sa vie passée qu'il ne croyait pas siennes les comédies et les tragédies par lui composées » (E 4P39S ; II, 240, 17-27).

³²⁹ « Nous pouvons montrer de la même manière qu'il n'y a aucun affect directement contraire à cet Amour, par lequel cet Amour puisse être détruit et nous pouvons en conclure que cet Amour envers Dieu est le plus constant des affects et qu'en tant qu'il se rapporte au Corps, il ne peut être détruit qu'avec ce Corps lui-même », E 5P20S ; II, 292-293, 29-2.

essentiel avec la substance dont elles enveloppent la puissance³³¹. C'est parce que l'homme est capable d'*imaginer* une cause commune, en l'occurrence Dieu, à plusieurs images de choses, qu'il introduit petit à petit une idée de Dieu dans son esprit qui prend une place grandissante. Concrètement, Spinoza ne veut rien dire d'autre ici sinon qu'en rattachant de plus en plus de choses à la nécessité dont elles sont issues, c'est-à-dire en changeant son regard sur le monde pour en comprendre de mieux en mieux la nécessité active, l'âme apprend à connaître Dieu et à l'aimer. Elle le voit de plus en plus, dans de plus en plus de choses. Et ultimement, elle est capable de voir toute chose existante comme un effet de la même nécessité divine : elle est capable de rattacher toutes les images de choses à Dieu comme cause unique. D'où il suit que

Qui se connaît lui-même, et connaît ses affects clairement et distinctement, aime Dieu et d'autant plus qu'il se connaît plus et qu'il connaît plus ses affects³³²,

et que « Cet amour envers Dieu doit tenir dans l'âme la plus grande place »³³³. Notons que le vocabulaire de « la place » qu'occupe un affect dans l'âme est à prendre à la lettre. Tout homme est soumis aux passions, irrémédiablement – c'est sa condition de chose finie, et la nature de son âme est toujours d'être en premier l'idée d'un corps existant en acte –, et chacune de ses passions est elle-même une idée, un mode de penser, dans l'âme. Mais tout en ayant autant de passions, l'âme peut « grandir » en ayant plus d'affects d'un autre type, d'affects actifs, qui fassent alors diminuer l'importance *proportionnelle* de ces passions par

³³⁰ E 5P14 ; II, 290, 9-10.

³³¹ Nous approfondirons cette explication en expliquant dans la suite de ce chapitre la signification de cet *involvere* et en traçant un lien entre cette manière de rapporter toutes les choses à Dieu et la conception des choses « sous un regard d'éternité ».

³³² E 5P15 ; II, 290, 17-18.

rapport à la totalité de l'âme, jusqu'à rendre leur part insignifiante vis-à-vis de l'accroissement continué de sa partie active³³⁴.

L'amour de l'âme envers Dieu est clairement l'affect charnière entre le premier et le deuxième genre de connaissance. Il est produit par la puissance qu'a l'imagination de comparer les choses entre elles, ce qui permet d'obtenir des notions communes, et de nouveau – puisque la possession d'une ou de deux notions communes ne suffit pas – la puissance qu'a l'âme de rapporter, par l'imagination, de plus en plus de choses à leur cause finit par créer en elle un tel nombre d'idées adéquates, et tellement puissantes – puisqu'elles forment un réseau et renforcent en l'âme l'idée de la puissance de leur cause commune à toutes –, que l'âme *bascule* dans la connaissance adéquate, dans le deuxième genre de connaissance. Dès lors, sa plus grande partie est active, et son désir essentiel est tourné vers la cause de la joie qu'elle éprouve (le « contentement », *acquiescentia*³³⁵) : Dieu, ou l'infinie puissance sans laquelle rien ne pourrait être, ni être conçu. Cet amour *prend de la place*, nous avons vu Spinoza le dire lui-même, il doit même « tenir dans l'âme la plus grande place ». Et plus l'action prend de place dans l'âme, plus l'âme est capable de continuer à rechercher des connaissances adéquates. Il est par conséquent nécessaire d'admettre que l'amour de l'âme envers Dieu joue un rôle actif en lui permettant de s'auto-

³³³ E 5P16 ; II, 290, 26.

³³⁴ Cf. E 5P20S : « Cette âme est passive au plus haut point, dont les idées inadéquates constituent la plus grande partie, de façon que sa marque distinctive soit plutôt la passivité que l'activité qui est en elle ; et au contraire cette Âme est active au plus haut point, dont les idées adéquates constituent la plus grande partie, de façon que, tout en n'ayant pas moins d'idées inadéquates que la première, elle ait sa marque distinctive plutôt dans des idées adéquates manifestant la vertu de l'homme, que dans des idées inadéquates attestant son impuissance » (II, 290, 28-35).

³³⁵ « À cela nous devons travailler surtout, à connaître, veux-je dire, autant que possible chaque affect clairement et distinctement, de façon que l'âme soit déterminée par chaque affect à penser ce qu'elle conçoit clairement et distinctement, et où elle trouve un plein contentement [*in quibus plane acquiescit*] », E 5P4S ; II, 283, 11-14.

perfectionner, puisqu'il exprime son activité intrinsèque et lui indique l'objet vers lequel diriger son désir. De plus, il constitue le moment charnière entre le premier et le deuxième genre. Il se trouve déjà, logiquement, dans le deuxième genre de connaissance, puisqu'il est décrit comme l'affect le plus puissant – et ce qui se comprend bien, puisqu'il a pour cause l'objet le plus puissant de tous, nous l'avons expliqué –, mais sa genèse s'explique par des processus de comparaison imaginative relevant encore du premier genre. Il n'est peut-être pas excessif, dès lors, d'affirmer que *l'affectivité est bien ce qui conduit la dynamique de la progression cognitive entre le premier et le deuxième genre*. Par affectivité, on peut entendre ici aussi bien l'*acquiescentia*, qui est tout simplement la joie d'être actif elle-même³³⁶, donc l'affect primaire, que l'*amor erga Deum* qui est l'affect secondaire de cette joie³³⁷, ou sa modification immédiate, qui est cette *acquiescentia* elle-même en tant qu'elle est rapportée à l'idée de Dieu comme cause.

Ainsi doit-on reconnaître que les affects, quoiqu'ils soient les modifications ultimes de la substance, ont sous de multiples aspects un rôle *causal*, et ce, dès le premier genre de connaissance : les affects sont au cœur de la dynamique de l'être. Il ressort assez clairement de ce qui a été vu ici quelle importance ont les affects pour expliquer la progression sous toutes ses formes, ontologique, cognitive, affective. Mais l'éthique de Spinoza constitue

³³⁶ L'explication du contentement de soi (*acquiescentia in se ipso*) dans la troisième partie de l'*Éthique* est la suivante : « Le Contentement de soi s'oppose à l'Humilité en tant que nous entendons par lui une Joie née de ce que nous considérons notre puissance d'agir » (E 3AD26Ex ; II, 196-197, 28-2). On ne trouve aucune définition de l'*acquiescentia* elle-même, mais le « contentement intérieur » (*animi acquiescentia*) se trouve décrit dans la cinquième partie de l'*Éthique* comme la joie la plus puissante, et même la joie tellement parfaite qu'elle n'en est plus un « affect » : c'est la béatitude elle-même, ou la « Gloire », affect du sage (cf. E 5P36S ; II, 303, 2-11). Nous reviendrons sur ce point en 4.4.1.

³³⁷ Nous suivons ici l'interprétation de Pierre Macherey. Cf. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994, p. 89.

une théorie de la béatitude dans la connaissance vraie. Il ne suffit donc pas de savoir que les affects guident l'âme vers son perfectionnement dans les formes inadéquates de la connaissance, jusqu'à la première conception adéquate de l'âme, il faut encore voir si ce sont eux aussi qui lui permettent d'atteindre son souverain bien. Et ce sont effectivement bien eux, nous allons le voir, qui lui permettent de connaître de plus en plus, et de mieux en mieux, c'est-à-dire de manière intuitive ou, comme le disait déjà le *Court traité* dans une formule éloquente, « par sentiment de jouissance de la chose elle-même »³³⁸. Il n'est donc pas question pour l'âme de vouloir les anéantir, il faut les utiliser – et à ce titre Spinoza ne peut juger qu'illusoire la tentative des Stoïciens, qu'il critique dans la préface de la cinquième partie pour avoir cru que l'âme avait sur les affects un pouvoir absolu ³³⁹. Les affects font partie de la connaissance, ce sont des formes de la connaissance. Ce qu'il faut, c'est donc les contrôler, les ordonner selon un ordre convenable pour la raison, pour notre essence ; c'est aussi comprendre que l'homme sera toujours, nécessairement, affecté par la rencontre des choses extérieures, et qu'il faut ménager dans son esprit le plus de place possible pour les bons affects. Il s'agit donc d'apprendre à chercher les bons affects et de ce fait, d'être amené à fuir les mauvais. Et quels sont ces meilleurs affects, nous le savons : ce sont ceux reliés à la connaissance adéquate, qui sont les plus joyeux et les plus puissants en eux-mêmes, puisque leur objet est plus puissant³⁴⁰.

Il nous faut par conséquent analyser plus particulièrement les affects reliés à la connaissance adéquate, et plonger ainsi dans les difficultés de la dernière partie de

³³⁸ KV 2/2 no2, déjà cité (cf. 2.2.1.).

³³⁹ Cf. E 5Praef ; II, 277-278, 19-3.

³⁴⁰ Car « La puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause dans la mesure où son essence s'explique ou se définit par l'essence de sa cause » (E 5Ax2 ; II, 281, 5-7).

l'Éthique. Nous traiterons dans ce qui suit des deux formes de connaissance adéquate que sont le deuxième et le troisième genre afin de faire comprendre leur continuité, notre hypothèse étant que c'est la même connaissance, simplement à des degrés de développement différents. Nous distinguerons trois aspects essentiels : 1) l'objet de la connaissance, 2) la forme de la connaissance, 3) l'effet de la connaissance. Au terme de ces trois parties, le rôle des affects dans la progression éthique devrait pouvoir être saisi dans sa plénitude.

4.2. L'objet de la connaissance adéquate

4.2.1. Le deuxième genre de connaissance

La connaissance du deuxième genre suppose, comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, que l'âme possède des notions communes, lesquelles sont nécessairement adéquates (E 2P39). Ces notions correspondent à ce qui est commun à notre corps et aux autres corps, comme la quantité ou l'étendue, ou encore elles expriment des vérités connues de tous, comme « nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières », axiome 3 de la deuxième partie de *l'Éthique*. En aucun cas par conséquent elles ne fournissent une connaissance du singulier en tant que singulier – ce qui ne signifie évidemment pas qu'elles n'expriment pas une caractéristique vraie de la chose singulière. Ce qui individualise un individu étant son essence (formelle), c'est-à-dire un certain rapport entre ses parties constituantes, il est ainsi certain que les notions communes n'expriment

rien de caractéristique à une essence. La proposition 37 de la deuxième partie de l'*Éthique* l'affirme sans ambiguïté :

Ce qui est commun à toutes choses (*voir à ce sujet le lemme 2 ci-dessus*) et se trouve pareillement dans la partie et dans le tout ne constitue l'essence d'aucune chose singulière³⁴¹.

Si nous précisons avec insistance ce point, c'est parce qu'il sert de fondement pour distinguer la connaissance du deuxième genre de celle du troisième genre.

D'emblée, il est évident que la caractéristique principale du genre de connaissance correspondant à la saisie des notions communes doit résider dans le fait d'être une connaissance du général. Mais c'est une forme d'universalité dont la saisie est fondée sur *l'imagination* de l'identité de tous les êtres plutôt que sur la compréhension de la nécessité intrinsèque qu'il en soit ainsi, ce qui assure la continuité avec le premier genre. C'est ce qui permet de comprendre l'idée d'une comparaison entre les perceptions de l'âme, par laquelle celle-ci exclut certaines de ses perceptions comme inadéquates et en nuance l'interprétation en fonction du tout des idées qu'elle possède, comme déjà vu au deuxième chapitre. Mais tout *fondé* qu'il soit sur une généralité encore teintée d'imagination, ce mode de connaissance ne s'y réduit assurément pas et il donne accès, comme une conséquence, à une saisie d'un ordre tout à fait différent, parce que justement il a pour objet des idées vraies dont la puissance rejaillit sur le mode de connaissance et sur la puissance du sujet connaissant. Ce mode *ouvre* donc sur l'universalité ou la nécessité, et c'est ce qui assure la continuité³⁴² avec le troisième genre de connaissance.

³⁴¹ E 2P37 ; II, 118, 10-12.

³⁴² Nous verrons sous peu que cette continuité est même une forme d'identité.

Tout le problème, que nous avons déjà rencontré dans le deuxième chapitre, est de comprendre ce qui permet de progresser sans trop de heurts d'un mode inférieur de connaissance à un mode supérieur, et ici nous entendons le résoudre en affirmant l'existence d'une continuité réelle entre les modes de connaissance, faisant du genre intermédiaire, la connaissance rationnelle, un hybride entre les deux autres. D'où la distinction entre deux « moments » de cette connaissance par notions communes, celui que nous avons appelé le moment de la saisie du général et celui correspondant à la saisie de l'universel qui sous-tend le général. Cette distinction en deux moments, c'est Spinoza lui-même qui l'effectue, faisant du deuxième genre de connaissance celui qui nous permet de passer d'une connaissance inadéquate à une connaissance de plus en plus adéquate des essences singulières. Par quel processus mental cette « métamorphose » se produit-elle donc ? De plus, une autre question apparaît immédiatement, dont la formulation vise à révéler d'emblée le caractère paradoxal de ce genre de connaissance : comment est-il possible qu'il nous donne une idée de *notre* essence singulière ?

La réponse à ces deux questions se trouve dans l'analyse de la notion spinoziste d'« idée d'idée », ou d'« essence objective », ou de « certitude ». Plus exactement, la réponse réside dans l'identification de ces trois locutions. Celles-ci correspondent au « moment 2 » d'une connaissance clivée par Spinoza lui-même entre perception de l'idée vraie (moment 1) et réflexion ou redoublement sur soi de cette idée en certitude (moment 2) :

Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de sa connaissance³⁴³.

³⁴³ E 2P43 ; II, /23, 17-18.

Il va de soi que lorsque nous parlons de « moments », ce n'est pas au sens temporel, puisqu'à cet égard la distinction est de raison seulement, comme l'exprime l'expression « en même temps » (*simul*). Par là nous entendons simplement des phases ou aspects d'une transition unique et immédiate, assez distincts toutefois pour mériter d'être distingués *logiquement*. Ce que cette proposition affirme, c'est bien une dualité entre deux aspects, le premier apparaissant comme purement cognitif (la possession d'une idée, qui se trouve être vraie), le second comme expérientiel.

Savoir qu'on a une idée vraie n'est pas la même chose qu'avoir une idée vraie : c'est une réflexion sur l'acte même de connaître, c'est une méta-connaissance. Celle-ci est d'un type différent du savoir non réflexif car elle a pour objet non la chose connue, mais l'âme elle-même, c'est-à-dire non l'objet de la connaissance mais son sujet, qui en devient subitement l'objet. C'est exactement sur ce point que s'opère la plongée pour l'âme dans une connaissance lui révélant son essence propre : l'âme qui sait qu'elle sait a *conscience de soi* comme possédant une idée vraie. Ce changement d'objet qui fait que l'âme qui connaît devient elle-même, immédiatement, le propre objet de sa connaissance, est un processus infini. De plus, on remarque qu'il est donné à partir de la conception par l'âme de *n'importe quelle* idée vraie. La simple phrase suivante du scolie de la proposition 21, deuxième partie, suffit à indiquer ces deux éléments :

Quelqu'un qui sait quelque chose sait, par cela même, qu'il le sait, et il sait en même temps qu'il sait qu'il sait, et ainsi à l'infini³⁴⁴.

³⁴⁴ E 2P21S ; II, 109, 21-23.

Il suffit de savoir « quelque chose » – « savoir » au sens fort de posséder une idée vraie, de connaître adéquatement –, quoi que ce soit, pour qu'un processus infini se mette en place dans lequel l'âme, « par cela même » (*eo ipso*) et « en même temps » (*simul*), a conscience de la vérité dont elle est porteuse. L'image véhiculée par l'expression que nous choisissons ici (« la vérité dont elle est porteuse ») doit d'ailleurs être d'autant plus éclairante que l'âme connaissante elle-même est plus vraie lorsqu'elle a plus d'idées vraies, puisqu'une âme n'est qu'un ensemble d'idées unies dans un même rapport ou un même appétit, point qui s'avère essentiel pour comprendre ce qu'est le salut lui-même, à savoir, un perfectionnement réel en puissance de l'âme. Nous n'avons pas encore toutefois précisé pourquoi ce redoublement était infini.

Conformément à ce qui a été vu au moment de l'explication de la différence entre essence formelle et essence objective au chapitre précédent, à toute réalité formelle correspond une réalité objective, qui est son âme dans l'attribut pensée. Le redoublement infini en savoir du savoir, ou en idée d'idée, s'explique par le fait que cette âme (essence objective d'une chose) peut à son tour être envisagée comme l'essence formelle d'une autre essence objective, qui alors devient sous son angle formel l'objet d'une autre idée, et ainsi à l'infini. C'est tout simplement pour cela qu'un passage naturel est ménagé dans le deuxième genre de connaissance entre la connaissance du général – *n'importe quelle idée vraie*, en l'occurrence une notion commune, suffit – et la connaissance du singulier – *notre âme* –, qui se trouve alors, qui plus est, connue dans son essence. Car l'essence de l'âme rationnelle n'est autre que de connaître (E 4P26-28), et l'âme à laquelle ne serait-ce qu'une idée vraie est donnée peut, par cette idée vraie, prendre conscience de soi. Comment en effet appeler mieux que « conscience de soi » la perception de son essence ? Ici, c'est une

perception claire, adéquate, une conception de soi qui *doit* logiquement, comme toute conscience – si notre interprétation est juste – être affective.

C'est ce qui est dévoilé très nettement par le terme de « certitude » que Spinoza emploie comme synonyme d'« idée d'idée » et d'« essence objective » dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Avant de passer à l'aspect affectif de la connaissance du deuxième genre cependant, ce pour quoi nous serons amenée à approfondir l'usage de ce terme de « certitude », nous voulons expliquer en quoi cette connaissance diffère théoriquement de la science intuitive, c'est-à-dire du troisième genre de connaissance. Nous gardons donc pour l'instant simplement l'idée que la connaissance par notions communes possède une sorte de dualité constitutive qui lui permet précisément d'être la phase assurant la transition entre connaissance imaginative et connaissance par intuition des essences, cette dualité étant celle de deux « moments » ou aspects distincts logiquement seulement (comme le fait voir le vocabulaire employé par Spinoza : *simul, eo ipso*). Entre ces deux moments, l'objet de la connaissance change, et un infini « savoir du savoir » ou « savoir qu'on sait » se déploie, qui est comme la résonance infinie d'une note parfaitement juste, parfaitement claire. La démonstration du caractère affectif et expérientiel de la conscience de soi de l'âme à laquelle correspond ce deuxième moment sera effectuée en 4.3., à travers l'étude des notions de certitude et d'éternité. Nous savons toutefois déjà comment il a été possible, à partir d'une idée vraie quelconque et qui n'exprimait l'essence d'aucune chose particulière, que l'âme forme le concept adéquat de son essence propre. Ce point justifie tout naturellement le passage au troisième genre de connaissance.

4.2.2. Le troisième genre de connaissance

La connaissance du deuxième genre fournit à l'âme une idée de tous les corps, *et en même temps*, une idée d'elle-même, en tant qu'idée d'*un* corps. Le troisième genre de connaissance fournit également une connaissance du singulier, au point qu'il se définit même proprement comme une connaissance de l'essence singulière de chaque chose. Et une seconde caractéristique importante de cette science intuitive, indépendamment des caractéristiques « affectives » sur lesquelles nous reviendrons par la suite, est qu'elle part de la connaissance de Dieu, comme les différentes citations déjà données l'ont fait voir³⁴⁵. Relisons seulement, une fois encore, la description de la science intuitive donnée en E 2P40S2 :

Ce genre de connaissance procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses³⁴⁶.

Le problème semble exactement le même que celui que nous avons rencontré concernant la connaissance par notions communes : comment peut-on former une idée de l'essence singulière d'une chose finie en partant d'un point de vue universel, c'est-à-dire à partir de la compréhension de l'essence formelle des attributs infinis de Dieu ? La réponse

³⁴⁵ Pour un examen détaillé des caractéristiques du troisième genre de connaissance, on se reportera à H.G. Hubbeling, « The Third Way of Knowledge (Intuition) in Spinoza », *Studia Spinozana* 2, 1986, p. 219-231, où l'auteur distingue huit caractéristiques et tente de fournir une interprétation où elles soient toutes significatives. Hubbeling arrive à la conclusion que « the best conjecture would be to interpret this way of knowledge as a personal direct seeing of one's life in the light of eternity » (*art. cit.*, p. 228), mais ne sait pas si Spinoza lui-même conférait à cette vision directe un sens religieux ou non. Cette interprétation ne serait absolument pas problématique, et même n'apporterait rien de nouveau, si elle ne reposait pas sur l'affirmation que le troisième genre de connaissance n'a aucun objet différent du deuxième, et par conséquent que toute la sagesse est déjà atteinte dans la connaissance par notions communes. Si nous sommes totalement d'accord avec l'idée selon laquelle le troisième genre de connaissance découle du deuxième, et a une composante essentiellement affective, nous ne croyons pas toutefois qu'il puisse se réduire à l'expérience d'éternité, dont nous parlerons plus loin.

³⁴⁶ E 2P40S2 ; II, /22, 16-19.

est la suivante : en permettant de comprendre les choses singulières changeantes comme les modes ou « affections » (E 1Def4) des modes infinis immédiats et médiats, c'est-à-dire comme les effets des « choses fixes et éternelles » alors conçues comme leur cause prochaine³⁴⁷. Il est parfaitement clair en effet que les modes infinis ou la « Nature naturée universelle » sont les premières modifications des attributs divins, leurs premières déterminations, mais qu'ils sont eux-mêmes déterminés, « modifiés », en choses particulières multiples (E 1P25C). Sans cette modification finie, les modes infinis eux-mêmes – et les attributs – seraient de pures abstractions, c'est-à-dire rien, des néants. D'où l'importance de ce que nous avons appelé la lecture inversée de la causalité pour mettre en évidence le fait que le devenir de la substance se joue au niveau des choses finies et de la durée, et non abstraitement. C'est aussi précisément le sens de l'immanence de la causalité. Ainsi, on ne peut comprendre l'essence singulière d'une chose finie sans la concevoir comme un mode des attributs eux-mêmes, donc sans comprendre la puissance infinie qu'ils expriment *certo et determinato modo*. Une précision sur le terme « *involvere* » nous permettra de comprendre cette dépendance ontologique.

Le verbe « *involvere* », qui est généralement traduit en français par « envelopper », apparaît dès les premières lignes de l'*Éthique*, dans la définition de la cause de soi ; puis dans l'axiome 4, qui est déterminant pour la compréhension du troisième genre de connaissance :

³⁴⁷ Cf. le paragraphe 101 du *Traité de la réforme de l'entendement* : « En vérité les [choses] singulières changeantes dépendent si intimement et si essentiellement, pour ainsi dire, de ces [choses] fixes, que sans celles-ci elles ne peuvent ni être ni être conçues. Aussi, ces [choses] fixes et éternelles – bien qu'elles soient singulières –, seront-elles néanmoins pour nous – à cause de leur omniscience et de leur très grande puissance –, comme des universaux ou des genres pour la définition des choses singulières changeantes, *ainsi que causes prochaines de toutes choses* », TIE 101 ; II, 37, 3-9. C'est nous qui soulignons.

E 1Def1 : J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante³⁴⁸.

E 1Ax4 : La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe³⁴⁹.

Ici, il importe de voir que ce qui est « enveloppé » est un prédicat appartenant à chaque fois à l'essence de la chose. De même que l'existence est un prédicat de l'essence de la *causa sui*, il faut comprendre que la connaissance de la cause est *contenue* dans la connaissance de l'effet ; qu'elle en fait partie, qu'elle est *donnée* en elle, au sens propre du terme. C'est pourquoi, comme l'affirme l'importante proposition 45 de la deuxième partie de l'*Éthique*,

Chaque idée d'un corps quelconque, ou d'une chose singulière existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu³⁵⁰.

Comprenons bien que la possibilité même du salut réside dans cette inclusion ontologique de l'infini dans le fini. La connaissance de l'effet ne se contente pas de renvoyer logiquement à la connaissance de la cause, elle la fournit directement en ce que cette dernière est sa condition de possibilité et, *a fortiori*, d'intelligibilité. C'est pourquoi, selon nous, la traduction parfois donnée d'« *involvere* » par « impliquer » est fautive en ce qu'elle paraît supposer une relation purement logique et non réelle, quoique sur ce point Macherey choisisse au contraire « impliquer » pour exprimer cette dépendance ontologique³⁵¹.

³⁴⁸ E 1Def1 ; II, 45, 5-7.

³⁴⁹ E 1Ax4 ; II, 46, 27-28.

³⁵⁰ E 2P45 ; II, 127, 2-4.

³⁵¹ Cf. P. Macherey, *op. cit.*, t. II, p. 172 n. 1 : « Ce terme [« impliquer » (*involvere*)], qui connaît en tout 116 occurrences dans l'*Éthique*, dont 58 dans le *De mente*, et est le plus souvent traduit en français par le synonyme « envelopper », exprime un rapport de dépendance qu'il présente en remontant de l'impliquant à l'impliqué, de manière à indiquer que le premier ne peut être ni être conçu sans le second. Expliquer, c'est

Cette compréhension de la manière dont l'effet enveloppe sa cause, et dont sa connaissance enveloppe celle de sa cause, permet d'expliquer pourquoi le troisième genre de connaissance est présenté en E 2P40S2 comme divisé logiquement en deux moments (comme l'était le deuxième genre de connaissance), le moment de la connaissance de l'essence formelle de certains attributs de Dieu, et le moment de la connaissance de l'essence formelle de la chose singulière. Cela s'explique tout simplement par le fait que la connaissance de l'effet des attributs de Dieu, savoir l'essence de la chose singulière, a pour condition de possibilité, ou « enveloppe », la connaissance de sa cause, savoir l'essence des attributs de Dieu sous lesquels cette chose est modifiée³⁵². Il est donc nécessaire que celle-ci soit donnée pour que soit donnée la connaissance de la chose singulière en elle-même, puisque cet être – ou cette essence – n'est autre qu'une certaine détermination de la puissance de certains attributs. Par conséquent, connaître l'essence (formelle) d'un corps, c'est connaître le rapport unique de mouvement et de repos qui lui correspond, et cette connaissance *suppose* la compréhension de la nature de l'attribut étendue comme puissance d'être en mouvement ou en repos. De la même manière, connaître l'essence formelle d'une idée, c'est connaître son intensité propre dans l'attribut pensée, c'est-à-dire c'est savoir avec quelle puissance ses idées sont ordonnées les unes par rapport aux autres ; ce qui renvoie évidemment à la complexité de son corps, mais aussi, et c'est ce qui nous intéresse

dérouler ce rapport d'implication pour en mettre en évidence, en expliciter la nécessité, en lui ôtant son caractère implicite ».

³⁵² Notons que la précision « l'essence formelle de *certain*s attributs de Dieu » en E 2P40S2 accrédite l'interprétation selon laquelle les choses ne sont pas données dans l'infinité des attributs, ce qui, comme nous l'avons noté dans notre deuxième chapitre, contredit théoriquement l'hypothèse du parallélisme des attributs. Mais il est vrai aussi que Spinoza a toujours soutenu qu'on ne connaissait l'homme que comme un mode de l'étendue et de la pensée. Par conséquent, même si nous avons déjà signalé ici ce qui *nous* apparaît comme une incohérence logique, on ne peut que constater que Spinoza s'y est tenu de manière cohérente.

ici, à la puissance infinie de comprendre qui est celle de l'attribut pensée³⁵³. La connaissance de l'effet et celle de la cause sont par conséquent nécessairement données ensemble, comme l'affirmait l'axiome 4 ; connaître l'essence d'un corps suppose de connaître l'essence de tous les corps, c'est-à-dire la puissance infinie d'être en mouvement ou repos qui constitue l'attribut étendue, et connaître l'essence d'une idée (d'une âme) suppose de connaître l'essence de toutes les idées, c'est-à-dire la puissance infinie d'« intelliger » – de comprendre – qui constitue l'attribut pensée.

4.2.3. L'enchaînement du deuxième et du troisième genre

Mais d'où provient cette connaissance de l'essence des attributs de Dieu ? Nécessairement, on ne peut assez le répéter, du deuxième genre de connaissance – d'où cette continuité entre les deux, qui est un fait établi dans la littérature secondaire³⁵⁴. La continuité vient très précisément selon nous du fait que la perception d'une idée vraie donne lieu à un redoublement réflexif *infini* en idée d'idée. Nous pensons que c'est ainsi qu'est donnée à l'âme, dès le passage à la connaissance adéquate, une idée de l'essence formelle de certains attributs de Dieu. Car l'infinité de la « résonance » du vrai en elle est pour elle une manière de *sentir* la puissance infinie de penser qui est la sienne, d'où elle pourra, dans le troisième genre de connaissance, déduire la connaissance de l'essence singulière des choses sous l'attribut pensée. On constate donc que la doctrine du

³⁵³ N'oublions pas que le mode infini immédiat de l'attribut pensée, selon Ep 64, est l'*intellectus Dei infinitus*.

³⁵⁴ Par exemple elle est affirmée par Alexandre Matheron en 1969 (cf. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, en particulier p. 580-582, avec l'importante note 42), et

redoublement infini de l'idée en idée d'idée ou certitude suffit pour expliquer le passage du deuxième au troisième genre en ce qui concerne, du moins, la connaissance des modes *de l'attribut pensée*, puisque cette expérience d'infinité donnée dans le deuxième moment de la connaissance du deuxième genre fournit une idée de l'attribut pensée dans son essence formelle.

Il y a cependant une insuffisance dans le *Traité de la réforme de l'entendement* pour expliquer la possibilité de connaître de manière intuitive l'essence singulière des corps. Car pour cela il faudrait que, lorsque l'objet de son idée vraie est un corps, l'âme puisse dès le deuxième genre de connaissance *sentir* la puissance infinie d'être en mouvement et en repos qui est enveloppée par ce corps, afin d'avoir la possibilité de déduire génétiquement, là aussi, de cette essence de l'attribut l'essence singulière de n'importe quel corps – ce qui serait la connaissance du troisième genre. Mais l'idée adéquate décrite dans le *Traité de la réforme de l'entendement* n'inclut en rien une connaissance de l'infinie puissance de l'attribut étendue, d'où une impasse. On sait que la différence fondamentale entre la doctrine de ce traité et celle de l'*Éthique* est l'apparition dans l'*Éthique* des notions communes, et on suppose généralement que c'est cette découverte qui aurait rendu le *Traité de la réforme de l'entendement* désuet aux yeux de Spinoza, et expliquerait l'abandon de sa rédaction. Sans aller jusqu'à dire que le *Traité de la réforme de l'entendement* avait perdu toute utilité aux yeux de Spinoza, puisque nous avons vu que ses qualités d'introduction à la méthode étaient réelles, nous sommes d'accord avec l'idée qu'il manquait à ce traité les notions communes pour qu'il atteigne pleinement son but, qui était, comme l'*Éthique*,

théorisée par Martial Gueroult en 1974 (cf. M. Gueroult, *Spinoza II - L'âme, op. cit.*, en particulier p. 467-471).

d'amener son lecteur à comprendre la supériorité du troisième genre de connaissance et à lui fournir les moyens de l'acquérir. Le problème est que la connaissance du troisième genre à laquelle on peut parvenir par l'intermédiaire du *Traité de la réforme de l'entendement* ne concerne que les idées et non les corps. Il ne fournit aucun moyen pour connaître adéquatement la puissance infinie de l'attribut étendue, même s'il permet, du moins selon notre interprétation du redoublement infini sur soi de l'idée vraie, de posséder la connaissance de la puissance infinie de l'attribut pensée. Comment déduirait-on en effet de la connaissance de la puissance infinie de penser de notre âme la connaissance de la puissance infinie des autres attributs ? C'est impossible. Or le fameux *habemus enim ideam veram* du paragraphe 33 du *Traité de la réforme de l'entendement* renvoie seulement à l'idée vraie que notre âme a d'elle-même en se considérant de manière réflexive lorsqu'elle a une idée vraie quelconque. Mais de la connaissance de l'âme on ne peut déduire celle du corps.

Dans quelle mesure l'*Éthique* peut-elle rendre compte de la connaissance intuitive à l'aide de la transformation du deuxième genre de connaissance en connaissance *par notions communes* ? Pour ce qu'il en est de la connaissance de l'infinie puissance de penser, nous supposerons qu'elle est donnée de la même manière que dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, puisque dans l'*Éthique* aussi Spinoza affirme que le redoublement réflexif de l'âme sur soi est infini (cf. E 2P21S, déjà cité). Mais pour ce qu'il en est de la connaissance de l'infinie puissance d'être au repos et en mouvement qui est celle de l'attribut étendue, il nous reste à examiner comment elle est donnée à l'âme à travers les notions communes.

Les notions communes fournissent à l'âme une idée de ce qui est commun à notre corps et à tous les autres corps. Mais ce qui est commun, comme le mouvement ou la figure, c'est – nous l'avons vu – ce qui n'appartient à aucune essence dans ce qu'elle a de singulier, autrement dit il s'agit de ce que chaque essence individuelle *enveloppe*, mais n'est pas elle-même dans sa singularité. Les notions communes concernant les corps renvoient donc nécessairement aux caractéristiques éternelles des corps, c'est-à-dire à l'universalité des modes infinis et des attributs. De ce fait, connaître un corps par les notions communes, c'est saisir ce qui est le plus puissant dans ce corps, ce qui est en ce corps comme dans l'univers entier, ce qui – et voilà exactement ce que nous cherchions – est infini. C'est comprendre ce qui exprime l'infini dans le fini, à la différence des caractéristiques proprement individuelles qui, elles, sont strictement finies. Comprendre ce qui est *nécessaire*, par opposition à ce qui, variable dans un corps et dans l'autre, représente la contingence (apparente) des choses finies³⁵⁵. En tant que les notions communes sont définies avant tout comme des idées de choses communes à *tous les corps*, elles donnent donc bien accès à une forme supérieure de puissance qui ne peut être que celle de la nécessité et de l'infinité de Dieu lui-même.

Comment y donnent-elles accès ? De toute évidence, la connaissance d'une chose par notions communes n'est pas *immédiatement* cette connaissance de l'infinie nécessité de toutes choses : elle est connaissance de la chose finie dans un premier « moment », pour reprendre de manière parallèle le vocabulaire employé plus haut, mais elle devient dans un

³⁵⁵ Comme le dit Spinoza, on ne peut qualifier les choses finies de « contingentes » que « eu égard à un manque de connaissance en nous » (E 1P33S1 ; II, 34, 12), pour les distinguer des modes universels nécessaires et immuables, car cette contingence est elle-même une nécessité (au regard de la causalité des

deuxième « moment » une expérience de tout ce qu'il y a de substantiel, d'infini et de nécessaire qui est *enveloppé* dans son idée, et sans quoi la chose ne pourrait ni être, ni être conçue. C'est ainsi que, dit Spinoza, « Il est de la nature de la raison de percevoir les choses sous un certain regard d'éternité »³⁵⁶. Que cette perception soit d'ordre expérientiel, c'est ce que nous voulons montrer. En effet, on comprend par ce qui précède comment une idée donne lieu à une autre et comment l'enchaînement de ces idées permet à l'âme de progresser vers la connaissance suprême. Mais ce qui constitue le *moteur* du passage d'une idée à l'autre n'est toujours pas expliqué. Puisque nous voulons montrer dans ce travail que les affects peuvent parfaitement être compris comme ce qui assure la dynamique du progrès d'un genre de connaissance à l'autre, nous tenterons dans les paragraphes suivants de justifier notre hypothèse selon laquelle entre le deuxième et le troisième genre de connaissance, comme entre le premier et le deuxième, la progression se fait par un mécanisme d'ordre *affectif*. Ceci nous amène à nous interroger, après l'objet de la connaissance, sur la *forme* que prend celle-ci dans ses types rationnel et intuitif. Et cette forme est celle de la certitude, et d'une *expérience* d'éternité.

choses finies que nous avons appelée « horizontale »), et absolument parlant, « il n'est rien donné de contingent dans la nature » (E 1P29 ; II, 70, 17).

³⁵⁶ E 2P44C2 ; II, 126, 20-21. La traduction de « *sub specie aeternitatis* » par « comme possédant une sorte d'éternité » d'Appuhn ayant été critiquée très vivement par Martial Gueroult (cf. *Spinoza. II - L'âme, op. cit.*, appendice 17, p. 609-615), la plupart des interprètes de Spinoza s'accordent pour dire qu'elle est fautive et lui préfèrent de nombreuses autres expressions, qui incluent : « sous la catégorie d'éternité » (L. Bruschi, A. Matheron et P.-F. Moreau) ; « sous l'aspect de l'éternité » (B. Rousset, F. Alquié, Ch. Ramond), « au point de vue de l'éternité » (Gueroult, *ibid.*, p. 615), « sous un point de vue d'éternité » (P. Macherey), « sous l'espèce de l'éternité » (R. Misrahi, R. Caillois), « sous la forme de l'éternité » (G. Deleuze). Suite à la publication de l'ouvrage qui fait désormais autorité sur la question de Chantal Jaquet (Ch. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997), il est possible que l'usage se répande d'utiliser la traduction qu'elle a elle-même suggérée de « sous un regard d'éternité » (pour la justification de ce choix, cf. p. 115). Ne pouvant utiliser la traduction d'Appuhn, nous avons donc choisi de nous en remettre à cette suggestion qui nous semble la mieux argumentée.

4.3. La forme de la connaissance adéquate

4.3.1. L'essence objective ou la certitude

Notre analyse des deuxième et troisième genres de connaissance dans la sous-partie précédente s'en est volontairement tenue aux aspects théoriques, intellectuels, de ceux-ci. Mais nous n'en avons pas moins commencé à voir que la connaissance du deuxième genre se déployait immédiatement en une «idée d'idée» ou «certitude» dont nous avons dit qu'elle était de type affectif ou expérientiel. Nous entendons justifier ici l'idée que la certitude est un affect et montrer comment cette affectivité seule permet de comprendre le *passage* à la connaissance intuitive.

C'est dans le *Traité de la réforme de l'entendement* que se trouvent les pages les plus éclairantes sur la certitude, en particulier aux paragraphes 33-38. À défaut de pouvoir analyser en détail l'intégralité de ce passage, dont chaque phrase serait une source intarissable d'éléments mettant en lumière le caractère affectif du «deuxième moment» de la connaissance rationnelle, de la conscience de soi qui l'accompagne, nous citerons le passage suivant :

Pour savoir que je sais, il faut nécessairement d'abord que je sache. D'où il apert que *la certitude n'est rien d'autre que l'essence objective elle-même ; c'est-à-dire, que la manière, dont nous sentons l'essence formelle, est la certitude elle-même.* D'où il apert que pour avoir la certitude de la vérité il n'est besoin d'aucun autre signe que la possession de l'idée vraie. En effet, ainsi que nous l'avons montré, point n'est besoin, pour que je sache, de savoir que je sais. D'où il est clair à son tour que personne, en dehors de celui qui possède *l'idée adéquate ou l'essence*

objective de quelque chose, ne peut savoir ce qu'est la certitude suprême ; ce qui est évident, parce que la certitude, et l'essence objective, c'est la même chose³⁵⁷.

L'affirmation par Spinoza que l'essence objective d'une chose *est* la certitude est absolument nouvelle et riche. Car la certitude, on le comprend bien, est quelque chose qui *s'éprouve*. C'est, dit Spinoza ici, « la manière dont nous *sentons* l'essence formelle » d'une chose ; et on ne peut manquer de remarquer que la certitude est non seulement identifiée à l'essence objective d'une chose, mais encore à son « idée adéquate ». Que cela soit souligné : le deuxième et le troisième genre sont tous deux des types de connaissance *adéquate*, ce qui signifie qu'ils nous mettent l'un et l'autre en présence de l'essence objective ou de la certitude.

La certitude est-elle un affect ? Nous devons le soutenir malgré un élément troublant : la certitude n'est jamais appelée un « affect » par Spinoza, et il ne la mentionne pas dans l'*Éthique*, même dans les parties où il énumère et analyse les principaux affects – nous avons vu en revanche qu'il parle bien de la réflexivité ou du redoublement sur soi du savoir, ce qui désigne la même chose que l'idée d'idée ou la certitude. Or on pourrait penser que puisque la certitude est donnée dans toute connaissance adéquate, elle est un des affects les plus importants, d'où une surprise quant à son absence en E 3 et 4.

Pourtant, qu'est-ce qu'un affect ? La délimitation théorique du concept nous permettra de le comparer à ce qu'on sait de la certitude. Un affect³⁵⁸ est une détermination de l'essence formelle de la chose qui correspond à une affection dans le corps et à un affect dans l'âme qui, l'un et l'autre, expriment une variation de puissance. En d'autres termes, un

³⁵⁷ TIE 34-35 ; II, 15, 6-15. C'est nous qui soulignons.

³⁵⁸ Nous résumons ici ce qui a été développé en 3.1.

affect fait sentir ou éprouver que la détermination donnée dans l'essence formelle l'accroît ou l'affaiblit. Partant, un affect correspond à une prise de conscience de soi de l'appétit, c'est-à-dire à une conscience dans l'âme de son désir de voir le corps persévérer dans l'existence. Les trois éléments servant à la définition de l'affect sont donc, pour le dire brièvement, la variation de puissance, la sensation ou l'expérience de cette variation, et la conscience de soi comme désir.

Il est possible de retrouver ces trois éléments dans ce qui est dit de la certitude (ou de l'idée d'idée, ou de l'idée réflexive, ou de l'idée adéquate, ou de l'essence objective). Nous procéderons en sens inverse et commencerons par la dernière propriété, la conscience de soi, car c'est celle-ci qu'il est donnée de la manière la plus évidente dans la certitude : nous avons vu en effet que dans le deuxième moment de la connaissance rationnelle, celui de la certitude, l'âme avait pour objet de sa connaissance non plus la notion commune, mais elle-même. C'est l'âme elle-même qui devient son propre objet, autrement dit, l'âme a conscience d'elle-même. Et à la différence des affects donnés dans le premier genre de connaissance, la conscience de soi de l'âme que suppose la réflexivité inhérente au deuxième genre de connaissance lui fournit une idée vraie d'elle-même, ce qui signifie – pour anticiper sur ce qui sera développé ci-dessous – que l'âme devient précisément consciente du fait qu'elle est l'idée éternelle du corps considéré lui-même dans son éternité, c'est-à-dire dans la nécessité des caractéristiques communes qu'il possède. L'âme qui éprouve son essence objective est donc assurément consciente d'elle-même – elle ne l'a même jamais autant été, car cette fois elle a une idée *vraie* de sa puissance de penser. Et elle est bien consciente d'elle-même *comme désir* puisque, comme nous venons de le dire,

elle a une idée vraie de sa puissance ou de son appétit, qui est ainsi conscient au plus haut point.

Le deuxième élément caractérisant les affects est celui de la sensation ou de l'expérience de la variation de puissance. Dans le passage cité ci-dessus, Spinoza parle bien de l'essence objective comme de « la manière dont nous *sentons* l'essence formelle », ce qui indique sans équivoque possible – puisque l'essence formelle n'est elle-même que la puissance propre – que la certitude correspond à une connaissance expérimentielle, que c'est une expérience de puissance.

Le troisième et dernier point à établir pour savoir si l'on peut ou non parler de la certitude comme d'un affect est celui de l'existence ou non d'une variation de puissance donnée avec elle. Le texte offre bel et bien des éléments allant en ce sens, confirmant *indirectement* cette lecture, et ceux-ci sont même nombreux. Tout d'abord, il est clair que puisque nous sommes dans la sphère des idées adéquates, il ne peut y avoir que des affects actifs qui soient reliés à celles-ci : si la certitude est bien un affect, ce sera donc un affect exprimant le désir ou la joie (E 3P59D, déjà cité), c'est-à-dire exprimant un accroissement de puissance. La deuxième étape de notre recherche consiste alors à répondre à la question suivante : peut-on déceler, dans ce que Spinoza dit sur le deuxième genre de connaissance, des éléments impliquant que celui-ci nous rende plus puissants, c'est-à-dire plus actifs ? Assurément, oui. Cela va de soi et peut être justifié assez facilement.

Nous avons déjà vu que pour Spinoza le progrès dans la connaissance était parallèlement un progrès dans notre perfection, c'est-à-dire dans la puissance de notre essence : cela indique bien que la connaissance rationnelle s'accompagne d'une augmentation nécessaire de notre puissance par rapport au premier genre. De manière plus

claire encore, on peut appliquer à la conscience de soi de l'âme ce que dit la proposition 53 de la troisième partie de l'*Éthique* : « Quand l'Âme se considère elle-même et considère sa puissance d'agir, elle est joyeuse »³⁵⁹. Cette proposition, qui se rapporte dans son cadre à la connaissance imaginative que l'âme a de sa puissance, ne peut que s'appliquer aussi à la connaissance vraie qu'elle a d'elle-même, et de manière encore plus forte dans ce cas. On déduit ici de l'application de cette proposition à la connaissance du deuxième genre que la conscience de soi donnée à l'âme qui a une idée vraie est une joie, c'est-à-dire effectivement un affect, qui plus est actif.

Enfin, le fait que la certitude soit un affect, et en l'occurrence une joie, ne doit plus faire aucun doute une fois pris en considération le dernier élément suivant. Nous savons que les affects actifs sont, pris individuellement, plus puissants que les affects passifs, sans quoi on ne comprendrait pas pourquoi le progrès éthique, qui n'est guidé que par les jugements de bon et de mauvais que l'âme tire de ses affects, conduirait nécessairement celle-ci à la connaissance adéquate. La seule manière d'envisager ce progrès automatique et nécessaire de l'âme revient à dire que c'est seulement parce que l'âme *ressent* les idées adéquates comme sources d'un accroissement de sa puissance que son désir tend naturellement vers elles. Or, dans la cinquième partie de l'*Éthique*, la proposition 28 est fondamentale pour expliquer l'origine du désir de connaître de manière intuitive : « L'effort ou le Désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre de connaissance, mais seulement du deuxième »³⁶⁰. Si l'âme est attirée vers une plus grande perfection, à savoir vers la connaissance du troisième genre, cela ne peut

³⁵⁹ E 3P53 ; II, 181, 19-20.

³⁶⁰ E 5P28 ; II, 297, 25-27.

s'expliquer que parce que ce désir est né en elle dans le deuxième genre de connaissance, et non dans le premier. Mais comment le deuxième genre de connaissance ferait-il naître un désir, s'il n'était lui-même le moment d'une variation de puissance ? Pour qu'un désir, c'est-à-dire un affect, existe, il doit nécessairement y avoir une variation de puissance. La démonstration de cette proposition l'établit d'ailleurs en recourant à la première définition des affects, celle du désir comme une détermination à faire quelque chose *sous l'effet d'une affection* donnée en l'homme – sous l'effet, autrement dit, d'une variation quelconque de puissance. Il nous paraît par conséquent incontestable que le moment réflexif du deuxième genre de connaissance est bien un moment « affectif », pour l'âme humaine tout du moins, et une fois encore nous voyons que la conscience de soi est un affect, quoique cette fois nous soyons en présence d'un affect actif.

Les implications de l'interprétation de la certitude humaine comme étant un affect ne sont pas minimales : en expliquant comme nous le faisons l'identification opérée par Spinoza entre essence objective et certitude, nous disons bien que l'essence objective de toute chose est une conscience de l'essence formelle de celle-ci. Nous disons bien qu'en Dieu – et cela, que la chose en question soit capable de développer sa conscience ou non – l'idée de toute chose est « une manière d'en éprouver la puissance » ; nous disons bien que l'idée que Dieu a de toute chose, à savoir l'essence objective de toute chose, est une *jouissance* de cette chose. C'est bien sous cet angle qu'il faudra comprendre l'amour intellectuel que Dieu porte à toute chose, non certes dans sa particularité singulière, mais en tant que puissance. Car Dieu voit toute chose sous l'angle de sa puissance, c'est-à-dire comme éternelle. C'est pourquoi l'âme unifiant sa connaissance à son essence objective, ou

à la connaissance que Dieu a, y parvient en percevant elle aussi les choses « sous un regard d'éternité ».

4.3.2. La connaissance *sub specie aeternitatis*

Pour parvenir à comprendre en quoi réside l'expérience de son éternité qui est donnée à l'âme, il est nécessaire dans un premier temps de savoir en quoi consiste cette éternité des choses finies. Tout se joue dans l'interprétation que l'on donne de l'affirmation de E 5P23, où la possibilité même du salut est affirmée, car on y apprend que « L'Âme humaine ne peut être entièrement détruite avec le Corps, mais [qu'] il reste d'elle quelque chose qui est éternel »³⁶¹. En quoi consiste donc cette éternité ? Comprenons tout d'abord que cette éternité ne doit pas être confondue, comme cela a été fait trop souvent, et en particulier dans la littérature anglophone sous l'influence de Wolfson³⁶², avec une quelconque « immortalité » de l'âme. Peut-être est-ce bien par cette doctrine que Spinoza répond aux problèmes de l'immortalité de l'âme que lui ont légué les philosophes juifs

³⁶¹ E 5P23 ; II, 295, 14-15.

³⁶² H. A. Wolfson, dans *The Philosophy of Spinoza (op. cit.)*, ne considère la question de l'éternité qu'en relation à Dieu, dans le chapitre X rapporté à la première partie de l'*Éthique* qui s'appelle « Duration, Time, and Eternity » (vol. 1, p. 331-369). Il intitule tout son chapitre XX, consacré à la cinquième partie de l'*Éthique*, « Love, Immortality, and Blessedness » (vol. 2, p. 261-330), et n'y parle pas en effet de l'éternité de l'âme ou du corps mais seulement de l'immortalité de l'âme. Pierre-François Moreau lui reproche à juste titre cette lecture trop exclusivement « aristotélicienne-averroïste » qui lui fait finalement manquer la signification essentielle de l'entreprise éthique de Spinoza (cf. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité, op. cit.*, n. 5 p. 535). Wolfson ayant été le maître à penser de la plupart des commentateurs anglophones de Spinoza, on ne s'étonnera pas que ce soit dans une tradition totalement différente, en l'occurrence en France, qu'est née la réflexion la plus poussée sur l'éternité de l'âme au sens propre du terme, et sur la valeur positive de l'expérience faite par l'âme de cette éternité (contrairement à une lecture qui s'en tiendrait à reléguer l'expérience au rang inférieur de la connaissance imaginative par rapport à l'entendement).

médiévaux, mais ce n'est assurément pas par une conception du même type³⁶³. Ce n'est pas dans le temps qu'il reste quelque chose de l'âme, et ici le terme même de « reste » (*remanet*) est source de confusion ; mais simplement, l'âme qui a conçu des idées vraies et en a eu conscience a gagné une intensité ontologique qu'elle gardera de toute éternité – et avec cette intensité ontologique plus grande, une joie plus grande, cela sera clair sous peu. La durée au sens habituel du terme, au sens temporel³⁶⁴, étant vue par Spinoza comme un découpage arbitraire dans la plénitude de la substance, on ne peut concevoir qu'il se contredise soudain³⁶⁵ et accorde à l'âme une vie continuant indéfiniment dans la durée temporelle – ce que suppose le terme d'« immortalité » de l'âme par opposition avec celui d'« éternité », qui a un sens d'emblée atemporel. Certes, dans les *Pensées métaphysiques*, l'âme est immortelle et non éternelle, mais cela se comprend aisément puisque cet ouvrage est bâti sur les fondements cartésiens. Dans le *Court traité* en revanche c'est d'éternité de l'âme qu'il est déjà question au niveau du sens, même si Spinoza emploie de manière impropre le terme d'immortalité (*onsterfelykheid*) pour la désigner³⁶⁶, car il explique que l'âme n'est pas seulement unie au corps, mais encore à Dieu, dont elle a ainsi le caractère « inaltérable » (*onveranderlyk*). Mais alors, si l'éternité de l'âme n'est pas l'immortalité,

³⁶³ On lira sur ce point le texte très fouillé de Steven Nadler, « Spinoza et le problème juif de la théodicée » à paraître dans *Philosophiques*, 29, 1, 2002.

³⁶⁴ Et non au sens ontologique qui se dessine en E 2P45S par contraste à ce sens illusoire (cf. la note 32 de ce chapitre, et la note 75 ci-dessous).

³⁶⁵ C'est pourtant ce qu'ont cru un certain nombre d'interprètes, qui ont tenté de justifier cette contradiction par toutes sortes de moyens, notamment un retour de façade à la doctrine de l'immortalité de l'âme par peur des autorités religieuses, ou une survivance religieuse qui aurait réellement eu raison de sa logique. Cf. la critique que P.-F. Moreau adresse à S. Grzymisch (*Spinoza's Lehren von der Ewigkeit und der Unsterblichkeit*, Breslau, 1898) et A. Darbon (*Études spinozistes*, Paris, PUF, 1946) dans *op. cit.*, note 1 p. 534.

³⁶⁶ KV 2/23, « Van des Ziels Onsterfelykheid » ; I, 102-103, 30-21.

qu'est-elle ? Et que signifie l'affirmation qu'« il est de la nature de la Raison de percevoir les choses sous un certain regard d'éternité » (E 2P44C2) ?

Si l'éternité de l'âme n'est pas une immortalité, ce doit être une éternité semblable à celle de Dieu, dont elle n'est qu'un mode. Ce doit être, disons-le, son être même tel qu'il est et a toujours été du point de vue de Dieu, son essence éternelle. Voir les choses « sous un regard d'éternité » n'est rien d'autre qu'avoir conscience de ce que les choses sont dans leur essence, c'est-à-dire des expressions de puissance. Ce n'est pas attribuer aux choses une éternité de manière extrinsèque, mais *prendre conscience* du fait qu'elles sont éternelles du point de vue de Dieu³⁶⁷, et se placer soi-même de ce point de vue. Chantal Jaquet explique de manière décisive ces points, et en particulier le fait que l'éternité est à la fois dans la chose et dans le regard, c'est-à-dire que l'expression *sub specie aeternitatis* désigne le fait de *voir* ou *découvrir* la chose sous cet angle, sous cet aspect qui est ontologiquement sien :

La conception vraie de l'actualité des choses consiste à saisir qu'elles sont comprises dans l'essence de la substance. Or, l'essence de Dieu enveloppe l'existence. Par conséquent, concevoir réellement les choses comme actuelles n'est rien d'autre que découvrir qu'elles enveloppent, par l'essence de Dieu, l'existence. La conception actuelle vraie appréhende donc les choses dans leur éternité puisque c'est ainsi que s'appelle la propriété qui exprime le fait que l'essence de Dieu

³⁶⁷ Nous ne pouvons être d'accord avec Filippo Mignini qui prétend que « le sujet exclusif d'une telle connaissance [la connaissance *sub specie aeternitatis*] est l'esprit humain » (p. 51 in. F. Mignini, « "Sub specie aeternitatis". Notes sur "Éthique", V, propositions 22-23, 29-31 », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1994, 1, p. 41-54), et que Dieu ne possède pas cette modalité de la connaissance, contrairement à ce qui est explicitement posé par Spinoza en E 5P22. Mignini soutient son interprétation de la manière suivante : « Même lorsqu'on affirme – dans la proposition 22, mais c'est le seul lieu – qu'en Dieu il y a une idée qui exprime nécessairement l'essence du corps humain *sub aeternitatis specie*, on entend non pas l'intellect immédiat infini de l'attribut de la pensée, mais l'idée déterminée d'un corps humain individuel qui, comme on le précise dans la proposition 23, appartient à l'essence de l'esprit humain » (*ibid.*). Nous ne voyons franchement pas en quoi cette correction de lecture se justifie ni quel problème il y a à affirmer que Dieu a une idée de toutes choses dans leur éternité *par son entendement infini* (E 2P4D), puisque l'entendement infini de Dieu ne perçoit notre corps qu'en tant qu'il possède l'essence objective de celui-ci, c'est-à-dire notre âme. Les deux connaissances sont donc identiques ici. Notons que Chantal Jaquet rejette elle aussi cette lecture (*op. cit.*, p. 110).

enveloppe l'existence nécessaire³⁶⁸.

Avoir un regard d'éternité sur les choses n'est donc rien d'autre que les rattacher, en tant qu'elles sont existantes, à la nécessité de la substance qu'elles enveloppent. C'est ce que fait l'âme vis-à-vis de son corps, et ce faisant, vis-à-vis d'elle-même aussi.

Ce rattachement peut-il être fait de deux manières, c'est-à-dire différemment selon que l'âme connaît par le deuxième ou le troisième genre de connaissance ? C'est ce que suggère peut-être l'ajout dans la fameuse expression *sub specie aeternitatis* du terme *quadam*, qui renvoie à une approximation. Faut-il considérer qu'il rend compte de cette différence entre la connaissance de l'éternité par notions communes et celle par intuition ? Probablement pas en fait, car l'analyse des occurrences montre rapidement que la *raison* peut clairement concevoir, chez Spinoza, *sub specie aeternitatis*. Martial Gueroult considère d'ailleurs que l'expression *sub quadam specie aeternitatis* et l'expression *sub specie aeternitatis* sont strictement équivalentes, et il se sert en particulier pour soutenir cette interprétation du fait que le terme *quadam* n'est pas toujours répété là où il devrait logiquement l'être s'il était vraiment significatif³⁶⁹. Chantal Jaquet, qui affirme elle aussi

³⁶⁸ Ch. Jaquet, *op. cit.*, p. 113-114. Notons bien que son analyse la conduit aussi à conférer une réalité ontologique à la durée, comprise différemment du temps : « La conception *sub specie aeternitatis* ne prend son sens que dans le cadre d'une philosophie qui admet la possibilité réelle de penser que les choses sont à la fois éternelles et durables (...). Elle est le propre d'une doctrine qui implique la reconnaissance d'un statut ontologique effectif à la durée et à l'éternité sans les réduire à des points de vue relatifs et subjectifs » (*ibid.*, p. 109). Il ne faut donc pas prendre pour un abus de langage ce que dit Spinoza pour assurer la transition entre la description des deuxième et troisième genres dans la cinquième partie de l'*Éthique* : « Il est donc temps maintenant de passer à ce qui touche à la *durée* de l'Âme sans relation au Corps » (E 5P20S ; II, 294, 22-24. C'est nous qui soulignons, et conformément à Gebhardt, nous avons rejeté la leçon d'Appuhn consistant à substituer *Corporis existentiam* à *Corpus*).

³⁶⁹ M. Gueroult, *op. cit.*, II, p. 614-615 : « Il n'y a donc pas lieu d'opposer, sur ce point du moins, la Science Intuitive et la connaissance rationnelle, pour ce que l'une nous ferait connaître les choses *sub specie aeternitatis*, et l'autre seulement *sub quadam specie aeternitatis*, c'est-à-dire *approximativement* sous l'aspect de l'éternité. En effet, on a vu (...) que le mot *quadam* n'apparaît pas dans la première partie de la démonstration du *Corollaire 2* de la *Proposition 44*, mais seulement dans la seconde (...). De même, le

que l'on ne doit pas attribuer exclusivement la connaissance *sub specie aeternitatis* à l'intuition, et donc tenter de différencier par les expressions le deuxième genre du troisième genre de connaissance, pense toutefois que les deux expressions ne sont pas équivalentes. L'utilisation ou non de *quadam* serait significative selon elle d'une différence entre la conception des choses à partir des propriétés éternelles de notre corps, et leur conception à partir de son essence³⁷⁰.

Nous n'entendons pas trancher ici ce subtil débat, car l'essentiel ici était de voir que même si l'on peut croire qu'il y a une distinction entre *sub quadam specie aeternitatis* et *sub specie aeternitatis*, cela ne suppose pas un clivage entre la raison, qui serait alors incapable de concevoir vraiment l'éternité, et l'intuition. Si différence il y a entre deux manières de concevoir les choses sous un regard d'éternité, c'est au plus une différence de degré, ce qu'on peut concevoir assez volontiers, mais cela reste dans tous les cas indépendant d'une distinction entre les deux genres de connaissance eux-mêmes. Notre analyse tend à montrer que c'est aussi simplement une différence de degré (degré de puissance d'expérience de la puissance substantielle) que l'on retrouve entre le deuxième et le troisième genre.

Si les choses peuvent être saisies comme éternelles, *sub specie aeternitatis* et *sub quadam specie aeternitatis*, c'est qu'elles peuvent aussi être saisies comme durables, *sub duratione*, c'est parce qu'elles ont les deux aspects. Ces deux aspects ou manières d'être

quadam et l'*aliquo modo* du *Théologico-Politique* ne désignent pas une approximation, puisque connaître la nécessité des choses, c'est connaître en soi l'éternité de la nature de Dieu (...). Enfin, dans le Livre V, la connaissance des choses par la Raison est dite purement et simplement « *sub specie aeternitatis* », et le *quadam* disparaît : « Il est de la nature de la Raison de concevoir les choses *sub specie aeternitatis* (Coroll. 2 de la Prop. 44, p. 2) » (dém. de la Prop. 29), et c'est en connaissant plus de choses par la connaissance du deuxième genre aussi bien que par celle du troisième que l'Âme a une plus grande partie d'elle-même qui demeure éternelle ».

sont d'ailleurs opposés dans le paragraphe 108 du *Traité de la réforme de l'entendement*. L'*Éthique* cependant ne se contente pas d'opposer la durée à l'éternité : elle voit dans l'éternité une absence de lieu autant qu'une absence de temps déterminé³⁷¹. Revenons donc sur l'explication de la possibilité même de la connaissance *sub specie aeternitatis*, à savoir l'éternité des choses elles-mêmes : cette éternité est celle des essences de choses en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, comme autant de possibilités pour ces attributs de s'actualiser sous une forme ou une autre, et d'être alors concevables comme des choses finies, en référence à un espace et à un temps³⁷². Mais on ne peut comprendre *sub specie aeternitatis* l'intégralité des essences contenues dans les attributs de Dieu, qui n'y sont contenues que comme autant de rectangles traçables dans un cercle donné, de manière confuse et indistincte tant qu'un rectangle ne s'est pas différencié des autres par l'existence³⁷³. Pour qu'une chose soit comprise sous un regard d'éternité, il faut qu'elle soit donnée comme existante, autrement dit qu'elle soit dite durer, et que son essence, tant formelle que, *a fortiori*, objective, ait acquis par là une détermination supplémentaire³⁷⁴.

³⁷⁰ Ch. Jaquet, *op. cit.*, p. 119-120.

³⁷¹ Notons que là encore ce point a été bien souligné par Chantal Jaquet, *ibid.*, p. 111, et par ailleurs que cette précision met Spinoza en meilleure adéquation avec la physique contemporaine qui ne conçoit ni l'espace sans le temps, ni le temps sans l'espace.

³⁷² Voir sur ce point l'excellente explication d'Alexandre Matheron dans « La vie éternelle et le corps selon Spinoza », *Revue métaphysique de la France et de l'étranger*, 1994, 1, p. 27-40.

³⁷³ Cf. E 2P8S et ce que nous disons de la différence entre essence de chose existante et essence de chose non existante dans notre partie 3.2.1.

³⁷⁴ Cf. KV, VMZ 11 ; I, 119, 20-32 : « Ces modes, considérés en tant que n'existant pas réellement, sont néanmoins tous compris dans leurs attributs ; et comme il n'y a entre les attributs aucune sorte d'inégalité, non plus qu'entre les essences des modes, il ne peut y avoir aussi dans l'Idée aucune distinction puisqu'elle ne serait pas dans la nature. Mais, si quelques-uns de ces modes revêtent leur existence particulière et se distinguent ainsi en quelque manière de leurs attributs (parce que l'existence particulière qu'ils ont dans l'attribut est alors le sujet de leur essence), alors une distinction se produit entre les essences des modes et, par suite, aussi entre leurs essences objectives qui sont nécessairement contenues dans l'Idée » (c'est nous qui soulignons).

Pour résumer, disons donc que la connaissance sous un regard d'éternité est : une perspective particulière sur l'être (un point de vue, un regard) ; par laquelle l'âme humaine perçoit les choses de la même manière que Dieu ; qu'il y a une connaissance possible sous un regard d'éternité seulement des choses finies qui sont passées à l'existence, c'est-à-dire qui sont dans un temps et un lieu déterminés (donc cette connaissance n'est pas seulement celle de la nécessité) ; et que c'est la connaissance d'une caractéristique réelle des choses (celles-ci sont vraiment éternelles en Dieu). Enfin, mais c'est cette fois un élément nouveau que nous apportons, cette connaissance sous un regard d'éternité est donnée par une *expérience*. De quel ordre est-elle ?

4.3.3. L'expérience affective de l'éternité

Dans la cinquième partie de l'*Éthique*, le scolie de la proposition 20 établit une coupure explicite entre les propositions le précédant et celles le suivant. On a coutume de diviser cette partie sur la base de ce scolie en voyant ce qui le précède comme se rapportant au deuxième genre de connaissance, avec en particulier la théorie de l'amour envers Dieu aux propositions 15 à 20, et ce qui le suit comme relié au troisième genre de connaissance, avec en particulier les propositions 32 à 36 et scolie consacrées à l'amour intellectuel. Nous aborderons la question des deux types d'amour sous peu. Pour l'heure, il est à remarquer que selon la logique de ce découpage, on peut être certain que le scolie de la proposition 23 se rapporte à la connaissance intuitive et non à celle du deuxième genre, et ce, même si le lien n'est pas fait explicitement par Spinoza.

Or c'est dans ce scolie que se trouve l'une des affirmations les plus intrigantes de l'*Éthique*, et certainement l'une des plus importantes selon nous : *sentimus, experimurque, nos aeternos esse*, « nous sentons, et nous savons par expérience que nous sommes éternels ». Que l'âme et le corps puissent être considérés comme éternels, c'est ce que nous avons vu jusqu'ici, en particulier par l'analyse de la proposition 23 ; mais son scolie est important et novateur dans la mesure où il permet d'identifier à une *expérience* la connaissance *sub specie aeternitatis* qu'a notre âme du corps et d'elle-même. C'est bien là ce qui nous intéresse : il s'agit pour nous de montrer que la connaissance des choses comme étant éternelles, c'est-à-dire la connaissance des choses comme Dieu les voit, est d'ordre affectif. Or, c'est à celle-ci que correspond l'intuition des essences, ce qui amène à voir nécessairement dans le troisième genre de connaissance une connaissance strictement expérientielle.

Seule la lecture d'une grande partie de ce scolie nous permettra d'approfondir cette hypothèse. Nous le commenterons au fur et à mesure.

Comme nous l'avons dit, cette idée, qui exprime l'essence du Corps sous un regard d'éternité, est un certain mode du penser qui appartient à l'essence de l'Âme et qui est éternel³⁷⁵.

Il existe une essence objective pour toute essence formelle. Dans la mesure où le Corps existe éternellement, comme nous avons pu le comprendre dans la sous-partie précédente, il existe nécessairement une essence objective correspondant à cette essence formelle, et existant éternellement elle aussi. Cette essence objective est une idée (ou un mode du penser) qui, tout entière, exprime son objet sous un regard d'éternité, c'est-à-dire est le

corrélat dans la pensée de ce qu'est le corps dans son éternelle nécessité. Mais elle n'est pas le tout de l'âme : elle « appartient à l'essence de l'âme ». C'est là un élément tout à fait cohérent, et important. En effet, nous savons par E 2P11 que « ce qui constitue en premier l'être actuel de l'âme humaine n'est rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte »³⁷⁶. Si l'âme était entièrement l'idée du corps existant en acte, mode fini et périssable, elle serait entièrement détruite en même temps que lui – le rapport constitutif de son essence formelle serait parallèlement détruit. Mais l'âme est *aussi* l'idée du corps en tant qu'il est éternel (« en deuxième », en quelque sorte, pour faire écho au « en premier » de E 2P11). Nous avons vu que le corps était à la fois concevable *sub duratione* et *sub specie aeternitatis* : l'âme est bien l'idée du corps, mais du corps sous ses deux aspects. Par conséquent ce qui en elle n'est pas l'idée du corps dans son éternité disparaîtra à la mort de celui-ci, c'est-à-dire toutes les idées reliées à la connaissance par les affections du corps (mémoire et imagination), mais les idées adéquates resteront, ainsi que tout ce qui en sera découlé comme modifications affectives. Spinoza prépare donc par cette phrase l'idée que le salut consiste dans le renforcement de la partie en nous éternelle par la connaissance vraie.

Il est impossible cependant qu'il nous souvienne d'avoir existé avant le Corps, puisqu'il ne peut y avoir dans le Corps aucun vestige de cette existence et que l'éternité ne peut se définir par le temps ni avoir aucune relation au temps³⁷⁷.

³⁷⁵ E 5P23S ; II, 295, 29-31.

³⁷⁶ E 2P11, déjà cité. Cf. nos analyses explicatives dans le deuxième chapitre. Nous avons vu aussi dans notre troisième chapitre comment, de là, Spinoza définissait le *conatus* de l'âme conjointement à celui du corps auquel elle était unie (E 3P9 à 12).

³⁷⁷ E 5P23S ; II, 295-296, 31-3.

Pourquoi cette précision sur l'existence avant la naissance – nous supposons en effet qu'« avant le Corps » signifie « avant l'existence actuelle du Corps » ? À cause de l'affirmation juste auparavant de l'éternité de l'âme. Spinoza sait que son lecteur va d'abord croire qu'il parle de l'éternité comme d'une certaine durée et se demander, puisque l'âme est éternelle, ce qu'on peut savoir de son existence avant le corps. La fin de la phrase vise à rectifier cette erreur de compréhension prévisible en distinguant radicalement l'éternité du temps³⁷⁸. Mais la première partie offre une justification différente, et il est vraiment étrange que Spinoza n'ait pas directement nié la pertinence du questionnement sur l'existence de l'âme « avant le Corps ». Peut-être doit-on voir là en pointillés la théorie selon laquelle tant qu'une essence ne s'est pas détachée, par l'existence actuelle, de l'infinité des essences contenues dans les attributs de Dieu, elle n'a pas la même intensité, la même puissance, elle n'est encore rien. L'éternité de l'âme « commence » donc – qu'on nous pardonne ce vocabulaire teinté de temporalité – avec la naissance du corps dans l'ordre des choses finies existantes, car c'est seulement dès lors qu'elle le connaît *sub specie aeternitatis et sub duratione*. Ce qui explique peut-être cette précision. On remarque en tout cas que la mémoire est rattachée à l'existence en acte du corps, c'est-à-dire dans un temps et un espace déterminés : la mémoire est une connaissance du corps *sub duratione* seulement. Ce n'est donc pas par la mémoire que l'âme connaît son éternité.

Nous sentons néanmoins et nous savons par expérience que nous sommes éternels³⁷⁹.

³⁷⁸ Pierre-François Moreau voit aussi dans ce scolie une forme de réponse à des questions susceptibles de lui être posées, mais selon lui c'est un dialogue imaginaire avec un spinoziste et non avec un homme du sens commun. Son interprétation, présentée dans l'ouvrage majeur qu'il consacre à l'expérience, est assez convaincante (cf. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 541-543). C'est une autre lecture possible de la même phrase.

³⁷⁹ E 5P23S ; II, 296, 3-4.

L'usage des termes *sentimus* et *experimus* est hautement significatif du caractère affectif de la connaissance que l'âme a de son éternité. On remarque l'usage du « néanmoins » (*at nihilominus*) qui fait contraster l'existence effective de cette idée qu'ont les hommes de leur éternité (et tous les hommes, comme l'indique l'usage général de la première personne du pluriel) avec l'impossibilité pour eux d'en avoir une idée issue du premier genre de connaissance, de la mémoire notamment. Ce « néanmoins » indique à lui seul que l'expérience dont il est ici question n'est pas du même ordre que l'expérience des « vestiges » dans le corps de son existence dans le temps. C'est bien une expérience autre que l'expérience inadéquate (« vague ») qui relève de l'imagination.

Cette expérience que fait l'âme de son éternité est-elle pour autant « adéquate » au sens où elle fournirait une idée vraie ? La plupart des commentateurs s'accordent pour nier qu'elle le soit, mais nous ne pouvons être d'accord avec ce refus. L'expérience d'éternité, qui est assurément une expérience de puissance, peut être assimilée exactement à la connaissance *sub specie aeternitatis*, dont personne ne nie qu'elle est adéquate. Selon ce que nous avons montré jusqu'ici, toute idée de puissance est une idée expérientielle. Nous ne voyons aucune raison pour laquelle la conception du corps ou de l'âme *sub specie aeternitatis* échapperait à cette règle générale découverte dans le développement que nous avons suivi jusqu'ici ; car cette connaissance est elle aussi une idée des choses en tant qu'elles enveloppent la *puissance* infinie de Dieu, fondement de sa nécessité éternelle, et donc clairement une idée de puissance – ou encore, une idée des choses en tant qu'elles sont des expressions de puissance. Or le scolie de la proposition 23 et son « expérience d'éternité » font suite immédiatement à la proposition 23 qui affirme l'éternité de l'âme, et

qui renvoie pour être comprise à l'idée *sub specie aeternitatis* par laquelle Dieu considère le corps humain (renvoi à la proposition 22 dans la démonstration). L'identification de la connaissance « sous un regard d'éternité », qui est une connaissance adéquate (au moins rationnelle, selon E 2P44C2), avec le sentiment d'éternité qu'a l'âme est donc explicite. Cela explique aussi pourquoi l'expression n'apparaît qu'une fois, quoiqu'elle désigne assurément une caractéristique importante du salut : ce qu'elle désigne est bien présent ailleurs dans l'œuvre de Spinoza, mais exprimé sous la formule habituelle de « connaissance sous un regard d'éternité ». Le « regard » utilisé ici pour traduire « *specie* » est tout simplement une perception expérientielle de la chose. Enfin, faut-il rappeler que ce scolie est placé dans la partie traitant du troisième genre de connaissance ? Nous croyons donc que la logique impose d'identifier ici l'éternité sentie et expérimentée du scolie et la compréhension de l'intérieur qui est donnée à l'âme lorsqu'elle saisit l'infinie puissance dans le fini, lorsqu'elle le conçoit sous un regard d'éternité : cette sensation ou expérience d'éternité est une *intuition*.

L'argument principal allégué généralement contre le rattachement de cette expérience d'éternité à la connaissance intuitive (et parfois même à celle du deuxième genre) réside dans la confrontation entre cette sensation et expérience d'éternité et l'interprétation inadéquate qui en est donnée par la plupart des hommes :

Si nous avons égard à l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils ont conscience, à la vérité, de l'éternité de leur âme, mais qu'ils la confondent avec la durée et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire qu'ils croient subsister après la mort³⁸⁰.

³⁸⁰ E 5P34S ; II, 301, 30-2. Une fois de plus, notons que la « conscience » est rattachée à ce qui était un objet d'« expérience », ici l'expérience d'éternité – la conscience désigne toujours, chez Spinoza, une connaissance

Pierre-François Moreau croit qu'il faut, à cause de cela, faire une distinction entre « *connaissance* du nécessaire » et « *expérience* de la nécessité »³⁸¹. Chantal Jaquet utilise un raisonnement similaire pour nier que cette expérience soit adéquate :

Quoiqu'ils soient d'ordre intellectuel, ce sentiment et cette expérience d'éternité, partagés par tous les hommes, comme l'emploi du pronom personnel « nous » incite à le penser, ne délivrent pas une connaissance parfaitement adéquate et ne sont réductibles ni à la raison, ni à la science intuitive. *S'ils l'étaient, cela impliquerait que tous les hommes ont une connaissance vraie de leur éternité, ce qui n'est manifestement pas le cas puisque seul le sage possède ce privilège*³⁸².

Mais l'argument utilisé ici peut-il être jugé convaincant, alors qu'il est parfaitement clair que tous les hommes ont au moins une idée vraie (cf. par exemple la formule déjà citée « *habemus enim ideam veram* » du paragraphe 33 du *Traité de la réforme de l'entendement*), sans pour autant, loin de là, être tous sages ? On peut précisément penser, au contraire, que cette idée qui est donnée à chacun de son éternité est par excellence l'idée vraie que nous avons de l'essence éternelle et infinie de Dieu³⁸³, et ce, que nous l'interprétions adéquatement ou non. Car *une* idée vraie ne suffit pas, si les passions sont

expérientielle. Nous avons ici une illustration encore plus claire de ce rattachement car l'idée d'éternité était formulée en E 5P23S en termes explicitement expérientiels et affectifs.

³⁸¹ P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 543. Son argumentation se résume en ces quelques lignes, que nous jugeons trop hâtives (*ibid.*, p. 542-543) : « Jamais Spinoza ne parle de *savoir* ; il dit *sentir, éprouver*. Le terme sentir revient trois fois : ce ne peut être un hasard [– effectivement, mais nous en tirons précisément la lecture inverse]. Que la compréhension liée à l'expérience soit loin d'être adéquate, la suite le confirmera : le scolie de la proposition XXXIV notera que, si tous les hommes ont conscience de l'éternité de leur âme, ils traduisent cette éternité inadéquatement, en termes d'immortalité. Cette idée est donc aussi inadéquate en nous que l'idée de la flamme ou de notre propre main qui se brûle : dans un cas nous confondons la chose avec la rencontre ; dans l'autre la chose avec sa projection dans le temps ». Nous refusons la conclusion et le « donc » ; c'est l'interprétation de l'idée expérientielle qui est inadéquate, et pas nécessairement l'idée en elle-même.

³⁸² Ch. Jaquet, *op. cit.*, p. 99 (c'est nous qui soulignons).

³⁸³ Cf. E 2P47 et son scolie qui rattache cette connaissance de l'infinité et de l'éternité de Dieu donnée à tous au troisième genre de connaissance, et explique précisément pourquoi, malgré cette idée parfaitement adéquate de l'essence de Dieu en l'âme, celle-ci continue à l'« imaginer ». La même chose se passe avec le

nombreuses, à les renverser, de même que quelques idées communes, nécessairement adéquates, ne suffisent pas pour faire de tous les hommes des sages – quoique tous les possèdent.

Nous pouvons donc affirmer avec assurance que l'expérience d'éternité du scolie de la proposition 23 est une connaissance adéquate, qui est probablement d'ailleurs une connaissance *intuitive* (mais entre le deuxième moment de la connaissance rationnelle et le premier moment de la connaissance intuitive, nous avons vu que la différence est mince, de sorte qu'un rattachement exclusif de cette expérience à la connaissance du troisième genre serait excessif). Cette expérience ou sensation se confond avec le regard d'éternité par lequel l'âme humaine, comme Dieu, conçoit les choses comme des expressions nécessaires de la puissance divine. Ce point était important à établir pour notre thèse dans la mesure où il est généralement nié, et où sa négation implique un certain retour de la dépréciation envers l'expérience, opposée excessivement à la connaissance alors que la connaissance l'inclut *toujours*, comme nous l'avons vu en trouvant l'expérience dans les trois genres de connaissance. Dans le troisième genre de connaissance, l'expérience est intuition. Et l'intuition est expérience d'éternité – voilà qui donne un poids nouveau à notre hypothèse, laquelle en est rendue sans doute moins facile à endosser étant donné qu'elle semble s'opposer, sur ce point précis, à la vision généralement partagée, et même par les interprètes les plus récents et respectables. Sans aller jusqu'au bout de l'analyse linéaire du scolie que nous avons proposée jusqu'ici, on constate que ce qui suit immédiatement la phrase décisive où le vocabulaire affectif et de l'expérience est utilisé (« Nous sentons »,

sentiment d'éternité, qui en soi est une intuition vraie, mais qui est ensuite recouvert par l'imagination des caractéristiques temporelles.

etc.), on trouve une justification de l'idée d'une sensation dans le cadre de l'entendement, et une suite à la métaphore du regard d'éternité :

Car l'Âme ne sent pas moins ces choses qu'elle conçoit par un acte de l'entendement [*quas intelligendo concipit*] que celles qu'elle a dans la mémoire. Car les yeux de l'Âme par lesquels elle voit et observe les choses, sont les démonstrations elles-mêmes³⁸⁴.

L'expérience ne se rattache pas moins à la connaissance vraie qu'à celle du premier genre, et le problème, comme le dit Pierre-François Moreau, consiste à trouver une « structure quasi mémorielle » dans l'entendement qui « soit entièrement intérieure à l'âme et qui pourtant ait des effets analogues à ceux du corps pour produire un sentiment »³⁸⁵.

Celle-ci est visiblement attribuée, au sein de l'âme, aux « démonstrations » (*demonstrationes*), qui en sont « les yeux ». Cette phrase a suscité de nombreuses interrogations. Sans rentrer dans la discussion des interprétations qui en ont été fournies, nous l'expliquerons pour notre part ainsi, quoique nous reconnaissons pleinement que la phrase reste énigmatique : les démonstrations qui sont « les yeux de l'âme par lesquels elle voit et observe les choses » doivent être comprises comme les *déductions* qui permettent, selon la description de la connaissance intuitive, de former une idée de l'essence des choses singulières à partir de l'idée de l'essence infinie des attributs de Dieu. Les démonstrations partent de l'universel pour aller au particulier : c'est ce que fait l'âme lorsqu'elle conçoit adéquatement, aussi bien selon le deuxième genre de connaissance – où elle va du nombre infini de caractéristiques communes au particulier, l'essence du corps en tant qu'elle enveloppe l'attribut étendue, l'essence de l'âme en tant qu'elle enveloppe l'attribut pensée,

³⁸⁴ E 5P23S ; II, 296, 4-7.

c'est-à-dire l'un et l'autre *sous un regard d'éternité* – que selon le troisième genre de connaissance – où elle va de l'infinie puissance des attributs enveloppée dans mon corps et mon âme au particulier, savoir les essences particulières de toutes choses. Dans les deux cas, l'âme conçoit les choses d'une manière déductive ou en deux moments, comme cela a été vu plus haut ; et nous pouvons dire que cette déduction a des caractéristiques suffisantes pour qu'on l'identifie à la démonstration dont parle le scolie. Car cette déduction tire à chaque fois une idée nouvelle *d'une connaissance expérientielle de puissance*, et fait ainsi progresser l'âme au sein de la connaissance adéquate vers le terme de la connaissance intuitive. Cette déduction est bien reliée à une expérience donnée de la puissance divine, et l'on sait que la « démonstration » dont parle Spinoza *explique* la sensation et l'expérience données aux hommes de leur éternité – mais aucune démonstration géométrique ou arithmétique ne pourrait jouer ce rôle, c'est assez clair. Par conséquent il est légitime de supposer que les « yeux de l'âme » par lesquels elle voit les choses singulières sont les déductions, qui lui permettent de tirer une idée de l'essence singulière des choses à partir de l'essence infinie de Dieu qu'elle perçoit dans une connaissance *expérientielle*. C'est le caractère dynamique et affectif de cette connaissance de l'infini et de l'éternel qui explique justement qu'il y ait déduction, c'est-à-dire mouvement logique vers des idées nouvelles, plutôt que contemplation statique par l'âme de l'idée de son éternité et de celle du corps.

Pour conclure sur cette question du rôle de l'expérience dans la connaissance, tentons de représenter par un schéma linéaire cette nouveauté dans les idées, au fil de la progression continue entre deuxième et troisième genre : 2a) idée d'une notion commune --> 2b) idée du corps et de l'âme comme enveloppant une puissance infinie (comme éternels)

³⁸⁵ P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 543.

--> 3a) idée de la puissance infinie des attributs divins --> 3b) idée de l'essence particulière de choses finies autres que *mon corps* et *mon âme* (là aussi les choses finies sont vues comme éternelles). « 2 » et « 3 » renvoient aux deuxième et troisième genres de connaissance tels que Spinoza semble les diviser – nous avons vu dans notre deuxième chapitre que des flottements importants existaient cependant dans la terminologie – ; « a » et « b » aux moments un et deux distingués à l'intérieur de chaque genre de connaissance : « a » est infini », « b » fini – c'est le sens de la démonstration, ou déduction. On remarque enfin que la connaissance du troisième genre, selon ce que nous en avons reconstitué tout au long de ce chapitre, est entièrement expérientielle, si l'on veut bien admettre l'hypothèse que nous avons mise à l'épreuve tout au long de ce travail selon laquelle toute idée de puissance est une « conscience » ou une connaissance expérientielle. Car on voit que ce ne sont que des idées ou expériences de puissance qui sont données à l'âme à partir de 2b).

Au terme de cette analyse, nous espérons avoir convaincu de l'identité entre la connaissance sous un regard d'éternité et l'expérience faite par l'âme de son éternité. Surtout, nous avons vu une fois encore à quel point la question de l'affectivité, ou de ce qui est d'ordre expérientiel pour l'âme, était intrinsèquement liée à celle de la connaissance, *et vice-versa*. La manière dont l'âme « sent » l'essence formelle du corps – qui est la « certitude » ou l'essence formelle selon le paragraphe 35 du *Traité de la réforme de l'entendement* –, est ce qui lui *permet* de passer d'un objet à un autre, de déduire, par ses « yeux » que sont les « démonstrations », comment la substance infinie est modifiée par les choses finies, et aussi, c'est ce qui renforce son désir de continuer dans cette voie de connaissance. Sans l'affect, qui est ici expérience d'éternité, l'âme n'éprouverait pas

l'augmentation de sa puissance et ne saurait tout simplement pas que cette connaissance est *bonne* pour elle. Car de même que la détermination du bien et du mal dérivait pour chacun, dans la connaissance inadéquate, de ses affects, de même, la détermination du bien de l'âme qu'est la connaissance de Dieu, et donc la détermination de l'objet du désir, dérive dans la connaissance adéquate de l'intensité de la joie éprouvée dans l'appréhension de la vérité. Que cet affect soit l'expérience d'éternité donnée à l'âme ne doit plus faire aucun doute. En revanche, on peut se demander si toute expérience d'éternité est [encore] un affect, et par là on verra pourquoi Dieu ne peut être dit avoir des affects. L'explication de l'amour intellectuel de Dieu et de la béatitude sur laquelle s'achève l'*Éthique* nous permettra de conclure sur le rôle des affects dans la dynamique de la vie éthique.

4.4. Les effets de la connaissance adéquate

4.4.1. L'*amor Dei intellectualis*

Nous avons vu que l'amour envers Dieu de l'âme (*amor erga Deum*) était une joie, un *contentement de soi*, rattachée à l'idée de Dieu comme cause, mais seulement en tant que le Corps était existant : cet amour emprunte encore beaucoup à l'imagination, c'est l'âme *sub duratione* qui rattache les choses conçues *sub duratione* à un Dieu encore quelque peu « imaginé ». Mais ce même amour envers Dieu se modifie lorsque l'âme, par sa connaissance sous un regard d'éternité du corps et d'elle-même, est amenée à sentir intuitivement la puissance infinie de la substance, et à éprouver une joie beaucoup plus puissante. Cette joie, comme celle dont l'« amour envers Dieu » est dérivé, est une forme

d'*acquiescentia* (dont nous avons vu qu'elle renvoie à la joie d'être actif et non passif), mais ici c'est un contentement de soi qui est aussi parfait que l'est sa cause, Dieu :

La suprême vertu de l'Âme est de connaître Dieu (*Prop. 28, p. IV*), c'est-à-dire de connaître les choses par le troisième genre de connaissance (*Prop. 25*) ; et cette vertu est d'autant plus grande que l'Âme connaît plus les choses par ce genre de connaissance (*Prop. 24*) ; qui donc connaît les choses par ce genre de connaissance, il passe à *la plus haute perfection humaine* et en conséquence est affecté de *la joie la plus haute* (*Déf. 2 des Aff.*), et cela (*Prop. 43, p. II*) avec l'accompagnement de l'idée de lui-même et de sa propre vertu ; et par suite (*Déf. 25 des Affec.*) de ce genre de connaissance naît *le contentement le plus élevé qu'il puisse y avoir*³⁸⁶.

Le rattachement de cette joie la plus haute à l'idée de Dieu donne lieu à un affect secondaire (c'est-à-dire une modification de cette joie) qui est une nouvelle forme d'amour. Cet amour n'est plus, comme l'*amor erga Deum*, un amour de Dieu relié aux choses en tant qu'elles existent selon un temps, un lieu et un nombre déterminés³⁸⁷. C'est un amour de Dieu en tant qu'il est éternel, ce qui nécessite qu'il soit distingué conceptuellement, par l'ajout de l'épithète « intellectuel », de l'amour relié au temps qu'il était jusqu'alors :

Du troisième genre de connaissance naît nécessairement un Amour intellectuel de Dieu. Car de ce troisième genre de connaissance (*Prop. préc.*) naît une Joie qu'accompagne comme cause l'idée de Dieu, c'est-à-dire (*Déf. 6 des Aff.*) l'Amour de Dieu, non en tant que nous l'imaginons comme présent (*Prop. 29*), mais en tant que nous concevons que Dieu est éternel, et c'est là ce que j'appelle Amour intellectuel de Dieu³⁸⁸.

En d'autres termes, il y a trois sortes d'amour. Il y a d'abord un amour pour les choses finies, qui est une joie reliée à l'idée inadéquate d'une chose finie comme cause : celui-ci est une passion. Au niveau de la connaissance adéquate, il y a un amour qui relie toutes les

³⁸⁶ E SP27D ; II, 297, 15-23. C'est nous qui soulignons.

³⁸⁷ Nous pensons en écrivant cela à la formule « *sub certo numero, determinata duratione, & quantitate* » du cinquième point du paragraphe 108 du *Traité de la réforme de l'entendement* (TIE 108 ; II, 39, 19-20).

choses finies existantes, en tant qu'elles sont conçues *sub duratione*, à l'idée de Dieu comme cause : l'amour envers Dieu ; et il y a un amour qui relie toutes les choses finies existantes, en tant qu'elles sont conçues *sub specie aeternitatis*, à l'idée de Dieu éternel comme cause : c'est l'amour intellectuel de Dieu. Il y a de plus une différence qui empêche qu'on puisse encore utiliser le terme d'« amour » seul : l'idée de Dieu comme cause qui est donnée à l'âme dans le troisième genre n'est plus celle d'une cause extérieure³⁸⁹ ; l'âme sait intuitivement, par expérience et sensation affective, qu'elle est en Dieu et que la puissance de Dieu est en elle. C'est pourquoi l'amour qui naît alors est aussi infiniment puissant que l'est Dieu même.

Un pas supplémentaire est franchi à la proposition 35 avec un changement de sujet³⁹⁰ de cet amour intellectuel : subitement, c'est Dieu, qui en est toujours l'objet, qui « s'aime lui-même d'un Amour intellectuel infini »³⁹¹, et l'*amor erga Deum* et l'*amor Dei intellectualis* sont confondus dans un intrigant *Mentis Amor intellectualis erga Deum* (« Amour intellectuel de l'âme envers Dieu ») :

L'Amour intellectuel de l'Âme envers Dieu est l'amour même duquel Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais *en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Âme humaine considérée sous un regard d'éternité* ; c'est-à-dire l'Amour intellectuel de l'Âme envers Dieu est une partie de l'Amour infini duquel Dieu s'aime lui-même³⁹².

L'essentiel de la compréhension de l'éternité chez Spinoza réside en la compréhension de la dernière phrase de cette proposition, ou plus exactement la possibilité de comprendre

³⁸⁸ E 5P32C ; II, 300, 22-27. D'où la conséquence que cet amour est aussi éternel (E 5P33).

³⁸⁹ Ce qui est stipulé dans la définition de l'amour (cf. E 2P13S et E 3AD6).

³⁹⁰ Ou plus exactement de « siège », si l'on veut éviter la contradiction d'avoir un sujet infiniment infini, comme le souligne P. Macherey (*op. cit.*, vol. V, p. 165).

³⁹¹ E 5P35 ; II, 302, 4.

celle-ci doit être le signe d'une compréhension réelle ou non de la philosophie même de Spinoza. Rappelons la proposition 3 de la deuxième partie de l'*Éthique* :

Il y a nécessairement en Dieu une idée tant de son essence que de tout ce qui suit nécessairement de son essence³⁹³.

Comment Dieu a-t-il cette idée ? Par son entendement infini ; c'est-à-dire que celui-ci, qui n'est autre que l'*idea Dei* dont on parle dans cette proposition, contient une idée de chacune de ses modifications. Or l'essence objective d'une chose n'est rien d'autre que l'idée vraie et éternelle que Dieu a, dans son entendement infini, de cette chose. Et c'est l'identification, opérée (comme nous l'avons vu) dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, entre la certitude possédée dans le deuxième genre et l'essence objective elle-même, qui nous éclaire ici le plus pour comprendre le sens de E 5P36 : en aimant Dieu d'un amour intellectuel, l'âme connaît parfaitement le corps dont elle est l'essence objective. Elle éprouve un contentement suprême de se savoir active, de se « savoir savoir », et rattache cette idée adéquate d'elle-même et de son corps à l'idée de Dieu comme cause éternelle. Mais Dieu, non en tant qu'il connaît toutes les choses ensemble mais en tant qu'il connaît seulement la chose dont l'âme est l'idée, connaît éternellement sa modification formelle à travers l'essence objective qu'est l'âme, et ainsi la jouissance qu'il tire de cette connaissance est strictement la même que celle que l'âme éprouve nécessairement lorsqu'elle connaît adéquatement son corps : par conséquent, les deux amours sont identiques, à ceci près que celui qu'a Dieu pour lui-même est donné dans l'infinité des essences objectives (ou âmes) des choses existantes, de sorte que l'amour

³⁹² E 5P36 ; II, 302, 11-16. C'est nous qui soulignons.

intellectuel de l'âme envers Dieu *n'est qu'une partie* de l'amour intellectuel dont Dieu s'aime lui-même³⁹⁴. Dès lors, on comprend que l'éthique de Spinoza est une entreprise de réunification de l'âme avec sa source divine, et de jouissance de cette *identité* reconnue. C'est cela le salut : se connaître, connaître Dieu et toute chose sous un regard d'éternité, ou encore, participer activement, *consciemment*, à ce que Pierre Macherey appelle de manière quelque peu étrange mais juste « l'affect divin de jubilation universelle »³⁹⁵, et Alexandre Matheron, dans une formule non moins frappante, « la béatitude cosmique infinie qui anime la Nature entière »³⁹⁶.

Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel infini, correspondant à une jouissance infinie de soi. Cette jouissance infinie serait aussi une *acquiescentia* si cette dernière n'était pas, par définition, un affect. Or il est parfaitement clair que Dieu ne passe à aucune puissance plus grande, puisque sa puissance est déjà infinie, et par conséquent qu'il ne peut être dit avoir des affects :

Dieu n'a point de passions et n'éprouve aucun affect de joie ou de tristesse³⁹⁷.

La jouissance de soi de Dieu, accompagnée de l'idée de soi qui lui est donnée par son entendement infini, est-elle un affect ? Non, elle est au-delà de tout affect, qui signifierait

³⁹³ E 2P3 ; II, 87, 5-6.

³⁹⁴ Les pages 598-599 d'A. Matheron, *op. cit.*, sont irremplaçables pour faire comprendre cette identité des deux amours.

³⁹⁵ P. Macherey, *op. cit.*, vol. V, p. 166.

³⁹⁶ A. Matheron, *op. cit.*, p. 594. On lira en particulier les quelques pages précédant celle-ci pour comprendre la nature de la *jouissance* de soi divine. Mais surtout, il nous faut souligner la justesse avec laquelle il a exposé le sens du salut comme prise de conscience de ce qui a toujours été là, de toute éternité et nécessité, exposé qui culmine à nos yeux dans les quelques lignes suivantes : « Être, c'est être heureux ; joies passionnelles et joies rationnelles ne sont que le dévoilement progressif de cet éternel bonheur. Il nous suffit, pour être sauvés, de le savoir » (*ibid.*, p. 590).

³⁹⁷ E 5P17 ; II, 291, 5-6.

l'expérience d'une *modification* de puissance. Mais elle reste bel et bien une connaissance de *puissance*, et elle est exprimée par Spinoza, faute de vocabulaire sans doute, dans des termes affectifs (cf. l'usage du verbe *gaudere* dans E 5P35D). Cette jouissance est assurément, pour Dieu, une *expérience* éternelle de sa puissance, une « *connaissance expérientielle* », une « *conscience de soi* »³⁹⁸. Et la possibilité ouverte pour l'homme d'y participer grâce à la structure très complexe de son corps et, *a fortiori*, de son âme, lui permet de progresser lui aussi en « conscience de soi, de Dieu et de toutes choses », par contraste avec l'ignorant qui est tout entier passif³⁹⁹.

4.4.2. Conclusion : Affect et expérience ; le rôle des affects précisé

Quel rôle causal doit-on attribuer à l'amour intellectuel de Dieu dans la connaissance adéquate ? En tant que cet amour intellectuel est un dérivé de la connaissance du troisième genre, on ne doit lui attribuer aucun rôle de cause dans l'acquisition de ce dernier. L'amour intellectuel, tout en étant relié à une expérience de puissance ou une connaissance expérientielle, ne peut être appelé un affect : il est au-delà de la sphère

³⁹⁸ Précisons bien qu'on ne peut pas parler de « conscience de soi divine » au sens strict du terme, mais que cela reste la formulation la plus appropriée parce que Spinoza lui-même évoque la conscience de soi du sage à la fin de l'*Éthique* (cf. E 5P42S, cité ci-dessous), et qu'on a envie d'appliquer la formule de E 5P31S à Dieu lui-même, et à plus forte mesure : « Plus haut chacun s'élève dans ce genre de connaissance, mieux il est conscient de lui-même et de Dieu, c'est-à-dire plus il est parfait et possède la béatitude » (E 5P31S ; II, 300, 2-4).

³⁹⁹ « L'ignorant, outre qu'il est de beaucoup de manières ballotté par les causes extérieures et ne possède jamais le vrai contentement intérieur [*vera animi acquiescentia*], est dans une inconscience presque complète [*quasi inscius*] de lui-même, de Dieu et des choses et, sitôt qu'il cesse de pâtir, il cesse aussi d'être. Le Sage, au contraire, considéré en cette qualité, ne connaît guère le trouble intérieur, mais ayant, par une certaine nécessité éternelle conscience de lui-même, de Dieu et des choses [*sui, & Dei, & rerum aeterna quadam necessitate conscius*], ne cesse jamais d'être et possède le vrai contentement [*vera animi acquiescentia*] », E 5P42S ; II, 308, 17-23.

affective, car il correspond à la *pleine* actualité de celle-ci, et c'est clairement un *effet* de la connaissance intuitive. Son seul rôle causal sera d'alimenter éternellement le désir de l'âme de continuer à connaître parfaitement, selon le troisième genre de connaissance. Mais notre hypothèse est que toute évolution dans la cause a une source affective. Si nous avons raison, il faut donc chercher dans les autres formes de connaissance expérientielle ce rôle d'affect permettant d'engendrer la connaissance intuitive, et c'est pourquoi il nous faut répondre ici à une dernière question avant de pouvoir conclure : l'expérience d'éternité dont l'âme fait l'objet et qui est, nous l'avons vu, simplement la connaissance sous un regard d'éternité, est-elle un affect ?

Dans la cinquième partie de l'*Éthique*, la proposition 28 est fondamentale pour expliquer l'origine du désir de connaître de manière intuitive :

L'effort ou le Désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre de connaissance, mais seulement du deuxième⁴⁰⁰.

Si l'âme est attirée vers une plus grande perfection ou une connaissance plus parfaite, à savoir vers la connaissance du troisième genre, cela ne peut s'expliquer que parce que ce désir est né en elle dans le deuxième genre de connaissance, et non dans le premier. Mais comment le deuxième genre de connaissance ferait-il naître un désir, s'il n'était lui-même le moment d'une variation de puissance ? Pour qu'un désir, c'est-à-dire un affect, existe, il doit nécessairement y avoir une variation de puissance. La démonstration de cette proposition l'établit d'ailleurs en recourant à la première définition des affects, celle du désir comme une détermination à faire quelque chose *sous l'effet d'une détermination*

⁴⁰⁰ E 5P28 ; II, 297, 25-27.

donnée en l'homme – sous l'effet, autrement dit, d'une variation quelconque de puissance. Or, cet affect qui fait naître le désir de connaître selon le troisième genre de connaissance est-il l'amour de l'âme envers Dieu ? nous avons vu qu'il était déjà ce qui faisait passer du premier genre de connaissance au deuxième. Est-il l'amour intellectuel de Dieu ? Non car, comme nous venons de le dire, celui-ci est un effet de celui-là – il ne peut être l'affect *engendrant* le désir de la connaissance de ce type, même s'il le renforcera par la suite. Reste alors à comprendre l'expérience d'éternité elle-même comme une joie⁴⁰¹, qui étant donnée dès la connaissance rationnelle (E 2P44C2) permet d'expliquer la progression dynamique vers les objets de connaissance qui relèvent de la science intuitive.

Il nous paraît par conséquent incontestable que l'expérience d'éternité, ou la connaissance sous un regard d'éternité, est le moteur qui permet à la connaissance adéquate elle-même, en son propre sein, de se perfectionner en ayant des objets de plus en plus puissants, et de plus en plus d'objets de la sorte, jusqu'à considérer l'ensemble de la nature comme un seul individu, infiniment vivant, et exprimant indéfiniment la puissance de la nécessité divine. Nous ne pouvons, alors, accepter l'affirmation suivante de Pierre-François Moreau :

On ne peut pas dire que trouver la voie du salut consiste à prendre conscience de l'éternité ; cette prise de conscience, dans la mesure où elle accompagne la progression dans la connaissance du troisième genre, est une conséquence et non

⁴⁰¹ Si nous parlons de « joie », c'est au sens où la démonstration du corollaire de la proposition 63 dans la quatrième partie expliquait que : « Un Désir tirant son origine de la Raison peut naître seulement d'un affect de joie qui n'est pas une passion (*Prop. 59, p. III*), c'est-à-dire d'une Joie qui ne peut avoir d'excès (*Prop. 61*) et non d'une Tristesse ; ce Désir par suite (*Prop. 8*) naît de la connaissance du bien, non de celle du mal ; nous appétons donc sous la conduite de la Raison le bien directement et, en cette mesure seulement, fuyons le mal » (E 4P63CD ; II, 258, 23-29). Notons que dans l'analyse qu'il donne de la proposition 63 et de ses suites, Robert Misrahi fait particulièrement bien ressortir le rôle causal de la joie (cf. R. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Gordon & Beach, 1972, p. 286).

pas un principe⁴⁰².

Cette affirmation est justifiée sur la base d'une conception « différentielle » du sentiment d'éternité⁴⁰³ par Pierre-François Moreau, qui lui fait d'ailleurs distinguer à tort l'expérience d'éternité donnée à l'âme et la connaissance réelle de l'éternité, et qui, comme l'a bien montré Chantal Jaquet⁴⁰⁴, ne peut pas être considérée comme convaincante. Nous avons montré qu'au contraire, l'expérience d'éternité était l'intuition même dans le troisième genre de connaissance, et que c'était bien cette prise de conscience de l'éternité qui permettait d'expliquer pourquoi l'âme n'en restait pas à la contemplation de sa propre essence et de celle du corps sous un regard d'éternité, mais était poussée plus avant, par les démonstrations qui sont ses yeux pour les choses invisibles, à déduire de ces idées de nouveaux objets. La saisie expérientielle de ces nouveaux objets (il s'agit de la puissance infinie divine, et des essences de choses finies) va alors créer de nouveaux affects⁴⁰⁵ de joie et de désir, dont l'*acquiescentia animi*, l'amour intellectuel de Dieu et la conscience de soi du sage sont l'exemple⁴⁰⁶, et qui une fois parvenus à leur parachèvement constituent la béatitude absolue : la fusion de notre regard avec celui de Dieu, ou le total recouvrement de notre statut d'essence objective – de conscience, de certitude.

Nous sommes alors au-delà des affects : mais ne sommes-nous pas là, alors, également au-delà du progrès ? Et n'avons-nous pas vu, dans le chapitre précédent, qu'à

⁴⁰² P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 540.

⁴⁰³ Cf. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 543-545.

⁴⁰⁴ Cf. Ch. Jaquet, *op. cit.*, p. 99-102.

⁴⁰⁵ Ou devrait-on dire, de « post-affects » ?

⁴⁰⁶ Notons également l'identification de la béatitude ou de l'amour intellectuel avec la « Gloire » (*Gloria*) effectuée au scolie de la proposition 36 dans la dernière partie de l'*Éthique*, et sur laquelle on lira en particulier un excellent article de Pierre-François Moreau (P.-F. Moreau, « Métaphysique de la gloire. Le

l'inverse aucun progrès éthique n'était donné aux animaux et aux modes finis inférieurs, du fait que leurs affects étaient ou inexistants (cas des êtres très simples), ou incapables de parvenir à une puissance suffisante pour que naisse la connaissance rationnelle ? On comprend que la connaissance expérientielle a un spectre plus large que la connaissance affective, qu'elle englobe intégralement. Car on peut assurément dire que les animaux, qui « sentent », ont une expérience, et que Dieu, qui « jouit » de lui-même, a une expérience aussi, tout opposées en niveaux de puissance que celles-ci soient. Mais ni en deçà du progrès, ni au-delà : l'affectivité concerne l'homme, et c'est l'homme aussi qui est concerné par l'éthique. Car ce sont très précisément les affects qui, à chaque étape de notre existence, guident notre âme jusqu'à la réalisation de sa puissance propre, la faisant ainsi progresser vers la béatitude. Sans les affects, l'idée même de progrès n'aurait aucun sens.

Conclusion

La double question à la source de ce travail était la suivante : comment le mécanisme du progrès dans la connaissance se déploie-t-il exactement chez Spinoza, et pourquoi ce processus *cognitif*, relié aux idées qu'on possède, est-il en même temps un processus *éthique*, relié à la joie et au bonheur ? On constate que le champ de l'éthique n'est pas, à proprement parler, celui de la connaissance, mais celui du *progrès* dans la connaissance. Et de ce progrès, seul l'homme est capable. En effet, par manque de complexité essentielle, aucun autre mode fini de la nature n'est capable de progrès éthique, et cela, bien que tous soient doués de perception et certains même d'affects – nous avons souligné dans notre troisième chapitre l'insuffisance de la justification apportée par Spinoza de l'infériorité de certains animaux ; ceux, au moins, dont l'expérience nous apprend qu'ils sont composés eux aussi d'un « très grand nombre » de parties. Inversement, Dieu ou le tout de la nature ne peut être conçu comme susceptible de progrès, à cause de la perfection essentielle qui est déjà la sienne. L'homme est donc le seul être concerné par l'éthique chez Spinoza, et cela, parce que lui seul est capable de raison. Mais la raison ne lui est pas donnée d'emblée, il la conquiert par un processus de prise de *conscience* de soi et de sa puissance propre.

Il ne s'agit pas pour nous de prétendre que ce sont les affects qui expliquent l'*évolution* – au sens biologique, au sens de changement – de toute chose. L'étude du caractère dynamique de l'ontologie spinoziste est certes un réquisit pour comprendre ce que

sont les affects, savoir, des idées de puissance, mais l'inverse n'est pas vrai : la substance n'a pas besoin des affects, c'est-à-dire de la conscience de soi qu'ont certains êtres finis, pour évoluer et déployer infiniment sa puissance dans un processus de production immanente. Si l'on disait cela, on redonnerait injustement à l'homme un rôle essentiel dans la nature, comme si le devenir de celle-ci dépendait de lui, alors que de toute évidence la conscience de soi des hommes et leur capacité à faire leur salut ne changent rien à l'infinie puissance divine, qui est toujours absolue. Absolue, oui, mais néanmoins non statique. Ce qui cause l'évolution et le passage de la nature d'un état à l'autre dans la durée, comme nous l'avons expliqué dans notre quatrième chapitre grâce à notre explication circulaire de la causalité, ce sont les modes finis ultimes que sont respectivement, pour les attributs de la pensée et de l'étendue, la volonté et la détermination corporelle. Et de cela, tous les individus sont doués, car ce sont les modifications ultimes du *conatus* lui-même. Que cela soit donc bien clair : nous ne voulons aucunement dire que l'ajout de la conscience à cette volonté et à cette détermination corporelle est ce qui cause l'évolution dans la nature. En revanche, ce que nous pensons avoir montré, c'est que c'est elle qui cause la progression ou le progrès, termes que nous réservons à une évolution *orientée*, à un accomplissement progressif allant du moins vers le plus pour l'individu – vers plus de connaissance, plus de joie, plus d'être. Et c'est ce progrès qui nous importe, à nous les êtres humains.

La possibilité du salut est donc conférée aux hommes par la capacité qu'ils ont à prendre conscience de la puissance dont ils sont porteurs, qu'ils « enveloppent ». Mais là encore, il ne faut pas oublier que tout individu, même le plus simple, a une idée qui

« enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu »⁴⁰⁷. Il s'est donc agi pour nous de comprendre précisément ce que la notion de conscience de soi recouvrait, et quelle place elle avait dans l'économie du système, pour justifier que le salut consiste en une conscience de ce donné universel. Et il nous est apparu que sa place était absolument prépondérante, pour l'éthique du moins, et méritait d'être largement réévaluée en même temps que précisée. Car son rôle est, ni plus, ni moins, causal ; c'est la conscience – en tant que ce terme signifie chez Spinoza une idée de puissance, un affect, une « connaissance expérientielle » – qui est le moteur du progrès « quasi automatique » de l'âme vers la béatitude une fois qu'elle a conçu une idée vraie, ne serait-ce qu'une seule⁴⁰⁸.

L'attention particulièrement portée à la justification du passage d'un état à l'autre pour l'individu, qui s'est traduite aux chapitres II et IV par l'analyse détaillée de la transition d'un genre de connaissance à l'autre dans la progression éthique, nous a amenée à plonger au cœur des éléments proprement dynamiques de la philosophie de Spinoza, et à explorer tout particulièrement la dimension expérientielle de la connaissance, que Pierre-François Moreau avait déjà commencé à réhabiliter dans son ouvrage essentiel et récent *Spinoza. L'expérience de l'éternité*⁴⁰⁹. Quoique nous nous soyons démarquée de lui, dans notre dernier chapitre, sur la question du rôle de la conscience de l'éternité dans le passage au troisième genre de connaissance, il reste que nous nous inscrivons dans la lignée de son attention pour l'expérience chez Spinoza, et la poussons même plus loin. Nous convenons pleinement avec lui, tout en ayant suivi une démarche démonstrative fort différente, du fait

⁴⁰⁷ E 2P45 ; II, 127, 2-4.

⁴⁰⁸ Cf. nos analyses en 2.3.2., en référence notamment à l'expression du paragraphe 85 du *Traité de la réforme de l'entendement*.

⁴⁰⁹ P.-F. Moreau, *op. cit.*

que l'expérience est au cœur de la philosophie de Spinoza ; et c'est précisément à montrer cette importance dans les domaines de la théorie de la connaissance et de l'éthique que nous nous sommes attachée. Sans l'affectivité qui est inhérente à la connaissance humaine, nous n'aurions aucune idée de nous-mêmes : car que sommes-nous, sinon des modes de l'infinie puissance substantielle ? Toute idée de puissance est une connaissance expérientielle, et pour l'homme, c'est à proprement parler un « affect », joyeux ou triste, c'est-à-dire une détermination qui s'accompagne d'une prise de conscience du désir, ou de la puissance, qui constitue notre essence.

C'est la prise de conscience de son pouvoir infini de penser, révélé à l'âme humaine lorsqu'elle forme une première idée vraie (une notion commune dans l'*Éthique*), qui constitue l'aiguillon de son désir de perfectionner sa connaissance dans un progrès sans fin. Le caractère affectif de cette prise de conscience est la seule chose qui permette d'expliquer que l'âme n'en reste pas là mais continue, poussée de l'intérieur par son désir qui n'est autre que son essence, à connaître en vérité. Car seule la joie éprouvée dans la connaissance, et l'amour que devient cette joie lorsqu'elle est rattachée à l'idée de sa cause adéquate qu'est Dieu (amour envers Dieu), justifie la perpétuation du désir et son report vers d'autres objets de connaissance, toujours plus nombreux, désormais conçus « sous un regard d'éternité ».

Ainsi avons-nous pu analyser, en ce qui concerne la connaissance inadéquate, le rôle qu'y joue l'affectivité et voir dans la joie et l'amour nés de l'imagination, malgré l'erreur dont ils sont issus, des forces réelles de perfectionnement. Nous avons ensuite pu comprendre le passage au deuxième genre de connaissance par la formation, grâce au pouvoir de comparaison que recèle l'imagination elle-même, de notions communes et, de

là, d'un amour envers Dieu y correspondant ; ce qui nous a permis de souligner la continuité possible d'un genre à l'autre grâce à la compréhension des passions et au renforcement ontologique qui l'accompagne. Le premier genre de connaissance est donc celui où la conscience de soi de l'âme est encore confuse et inadéquate, certes, mais il comporte lui-même des degrés internes qui sont autant d'échelons différents dans l'augmentation de la partie active de la connaissance par rapport à la part de passivité. Et le passage d'un échelon à l'autre se comprend par la joie ou la tristesse ressentie ontologiquement par l'âme : sa puissance est tout simplement augmentée, ou diminuée, et elle en a une conscience qui, en elle-même, ne la trompe pas.

Comment alors est-il possible, nous objectera-t-on, que toutes les âmes humaines ne connaissent pas la béatitude qui est celle du sage mais que celle-ci, des propres mots de Spinoza au dernier scolie de l'*Éthique*, soit d'un accès difficile, et rare¹⁰ ? Il faut effectivement concilier la difficulté de cet accomplissement avec l'apparente facilité qu'a l'âme de s'auto-perfectionner, selon la présentation que nous en donnons. C'est ici une question légitime, et pour y répondre nous mentionnerons simplement, à titre d'ouverture sur cette question, deux voies de réponse. Tout d'abord, il importe de voir que la prise de conscience de la puissance qu'elle exprime n'est, pour l'âme qui connaît de manière très inadéquate ou avec une très grande part de passivité, que très réduite ; son pouvoir de compréhension dépendant précisément de son activité, elle ne comprend que très mal, très confusément, ce qu'elle ressent, ce que lui indiquent ses affects, et risque à tout instant de renforcer son état de passivité en rattachant les indications que lui fournissent ses

expériences affectives, en elles-mêmes justes, à des causes inadéquates. La conscience de soi, toujours vraie et donnée éternellement à l'âme de toute chose en tant que Dieu en forme une idée, est masquée et se dévoile progressivement pour l'âme humaine : en un sens, elle est *inconsciente* et se révèle peu à peu à elle-même ; ce qui entraîne, lorsqu'elle rentre en possession de soi, un redoublement de conscience, une conscience absolue d'être dans le vrai, un savoir qu'on sait, qui est une « certitude » (terme du *Traité de la réforme de l'entendement*⁴¹⁰), une intuition de puissance. Cette notion paradoxale de « conscience inconsciente » serait notre premier élément de réponse, entendu au sens d'un donné encore masqué, recouvert, étouffé par la passivité et l'inadéquation, et qu'il faut dévoiler. Deuxièmement, même si les hommes sont capables de former assez facilement des idées vraies, comme le rappelle Spinoza à propos des notions communes, on ne voit pas que la possession de quelques idées vraies suffise pour déterminer chacun à continuer dans la voie de la connaissance vraie. Nous avons, pour justifier ce fait, introduit brièvement dans notre deuxième chapitre la notion d'*habitude* que les individus doivent développer, notion reliée elle aussi à l'idée d'une certaine inconscience primitive du sens réel de toutes ces perceptions et idées pourtant vraies de notre être, éprouvées au cœur de notre puissance. Il nous paraît évident que la notion d'*habitude* mériterait d'être explorée par les recherches spinozistes plus qu'elle ne l'est encore. Dans les deux cas, il faut s'*habituer presque de force* au vrai, il faut se contraindre à faire son bonheur, et c'est seulement à un certain niveau de développement que la mécanique d'*auto-perfectionnement* de notre âme peut se

⁴¹⁰ « Si la voie que j'ai montré qui y conduit, paraît être extrêmement ardue, encore peut-on y entrer. Et cela certes doit être ardu qui est trouvé si rarement. Comment serait-il possible, si le salut était sous la main et si l'on y pouvait parvenir sans grand-peine, qu'il fût négligé par presque tous ? », E 5P42S ; II, 308, 23-27.

⁴¹¹ Cf. en particulier TIE 35 sq. et notre analyse en 4.3.

suffire entièrement à elle-même et le processus de progrès être irréversible, pleinement automatique. D'où l'importance de la politique, pour forcer le peuple à agir conformément à la raison⁴¹², et de la méthode de démonstration de l'*Éthique* elle-même, dont les deux chapitres sur les affects, en particulier, doivent permettre de réduire la servitude qu'on a envers eux grâce à la connaissance de leur cause adéquate⁴¹³.

Pour ce qu'il en est de la connaissance adéquate, précisément, nous avons montré que le deuxième genre de connaissance correspondait à la conception par l'âme du corps, et incidemment d'elle-même, sous un (certain) regard d'éternité, c'est-à-dire tels qu'ils sont aux yeux de Dieu, dans l'entendement infini. Notre analyse du passage du deuxième au troisième genre a souligné l'étroitesse extrême, en vérité la distinction purement de raison, qui existe entre le deuxième et le troisième genre, du fait que l'un et l'autre se réciproquent dans un cycle qui perpétue le progrès de l'âme dans la connaissance, la joie et l'amour de Dieu. Le fait que l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu fusionne avec l'amour dont Dieu s'aime lui-même (E 5P36) s'explique par le fait que l'âme recouvre peu à peu la plénitude de sa conscience d'elle-même, laquelle n'est autre que son essence objective, c'est-à-dire sa réalité même en Dieu. Ce qu'on retiendra sans doute plus particulièrement de notre étude des formes de la connaissance adéquate, en dehors de l'analyse précise de son mécanisme d'accomplissement, c'est le constat qui est le nôtre à propos du troisième genre de connaissance : celui-ci est un mode purement affectif ou « expérientiel ». Nous

⁴¹² Cf. les belles analyses de Deleuze, pour qui la cité « tient lieu de raison à ceux qui n'en ont pas » (G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 247).

⁴¹³ N'oublions pas enfin que c'est à la logique qu'est dévolu le rôle d'habituer notre entendement au vrai, d'augmenter son discernement et sa puissance : « Quant à la manière de porter l'Entendement à sa perfection et à la voie y conduisant, ce sont choses qui n'appartiennent pas au présent ouvrage, non plus que l'art de traiter le Corps de façon qu'il puisse remplir convenablement sa fonction ; cette dernière question est du

avons proposé de considérer l'intuition comme l'expérience d'éternité elle-même, qui renvoie à la conscience pleine et entière par l'âme de la puissance qu'elle enveloppe. Certes, une telle lecture *entièrement* « affective » de l'intuition chez Spinoza n'est pas courante, mais nous espérons être parvenue à montrer qu'elle se justifie à part entière. Non seulement cette lecture nous amène à supprimer, avec plusieurs commentateurs actuels, la distinction ontologique entre le deuxième et le troisième genre, mais, dans le même sens et sans leur soutien cette fois, elle nous amène à voir dans la « science intuitive » simplement la continuité affective de la conception selon le deuxième genre de connaissance, quasiment sa conscience, telle qu'elle se déploie indéfiniment : en d'autres termes, le troisième genre de connaissance est le deuxième tel que modifié dans l'ordre affectif¹⁴.

Enfin, cette interprétation repose de manière ultime sur une conception encore peu répandue dans la littérature secondaire spinoziste de la causalité, que nous espérons qu'elle corrobore : une vision circulaire de la causalité. Selon cette lecture, la cohésion entre la causalité déductive, interne, de la substance aux modes, et la causalité mécanique, externe, des modes finis aux modes finis, est assurée par la reconnaissance d'un statut causal de ces derniers envers la substance elle-même. L'avantage essentiel de cette interprétation réside à nos yeux dans la manière dont elle permet d'expliquer le parallélisme entre l'âme et le corps en tant que l'un et l'autre évoluent simultanément en donnant une impression

ressort de la Médecine, l'autre de la Logique » (E 5Praef ; II, 277, 11-16). C'est comme si la logique était présentée ici comme exercice préliminaire à la lecture de l'*Éthique*.

¹⁴ D'où le fait que la distinction entre l'idée vraie et l'affect, ou, selon nous, entre le deuxième et le troisième genre, soit purement de raison, comme nous l'avons énoncé ci-dessus. La démonstration de la proposition 3 de la cinquième partie de l'*Éthique* nous semble lever tout doute à ce sujet : « Un affect qui est une passion est une idée confuse (*Défin. gén. des Affects*). Si donc nous formons de cet affect une idée claire et distincte, il n'y aura entre cette idée et l'affect lui-même, en tant qu'il se rapporte à l'Âme seule, qu'une distinction de raison (*Prop. 21, p. II, avec son Scolie*) ; et ainsi (*Prop. 3, p. III*) l'affect cessera d'être une passion » (E 5P3D ; II, 282, 10-14).

d'interaction causale de l'un sur l'autre. Cette interaction se joue en réalité à un autre niveau, non directement entre les deux modes des deux attributs réellement distincts, mais entre les modes et la substance, laquelle prend immédiatement, à travers tous les attributs, la nouvelle forme qui lui est conférée par la détermination donnée dans l'ordre modal des rencontres.

Ainsi doit-on constater que nous n'avons eu de cesse, parcourant différentes facettes du même objet qu'est l'éthique spinoziste – l'ontologie, la théorie de la connaissance, et la théorie des affects⁴¹⁵ – de tenter de comprendre ce qui explique le dynamisme, ce qui le justifie conceptuellement et pratiquement, par la manière dont sa mise en œuvre est proposée. Pour ce qui concerne le dynamisme humain, nous avons découvert que son pivot était l'affectivité, qui forme le ressort du passage d'un degré de connaissance à l'autre dans la progression éthique. Nous croyons, et nous espérons être parvenue à le justifier, que les affects et, plus précisément, la notion de « conscience » qui est employée par Spinoza lui-même, permettent de rendre compte de manière originale et entière tant de l'orientation de l'éthique vers une béatitude unique, identique pour quiconque y parvient – du fait que c'est celle de Dieu lui-même, que du mécanisme concret qui est à l'œuvre dans l'âme humaine progressant vers elle. Tant la fin, que les moyens, sont fournis par les affects, et plus précisément par la joie et sa forme dérivée qu'est l'amour. D'où une lecture insistant sur l'affectivité qui est la forme même de la connaissance de notre puissance, ce que nous avons traduit par l'expression « connaissance expérientielle », pour fusionner en une même formule les deux volets de l'éthique.

La philosophie de Spinoza n'est donc pas une « théorie » simplement ; c'est une théorie qui porte dans son mode d'exposition même les outils pratiques de son application, et ne recourt pour en permettre l'acquisition qu'à l'expérience que chacun peut en faire. De la sorte, elle est traversée de bout en bout par le souci concret de rendre compte de l'homme dans sa réalité vécue, et dans sa puissance – qui est aussi sa beauté⁴¹⁶ – à découvrir, sans que cette démarche soit celle, mystique, d'une progression vers l'inconnu. La puissance est connue et pleinement connaissable. La progression éthique est ainsi un dévoilement progressif, une prise de conscience progressive, *grâce au mécanisme affectif*, de l'infinie puissance que nous exprimons ainsi que toutes choses, et qui peut se révéler à nous dans une expérience affective supérieure.

⁴¹⁵ Une exploration de la théorie politique de Spinoza sous l'angle de son dynamisme intrinsèque pourrait également être effectuée dans le même sens, mais on peut considérer qu'elle a déjà été proposée par Laurent Bove dans *La stratégie du conatus* (*op. cit.*).

⁴¹⁶ C'est ce qu'indique la dernière phrase de l'*Éthique* : « Mais tout ce qui est beau est difficile autant que rare » (E 5P42S ; II, 308, 27-28).

Bibliographie

Nous ne prétendons pas ici à l'exhaustivité. Pour une bibliographie plus complète des ouvrages et articles sur Spinoza, on peut se reporter à :

- Bulletin de bibliographie spinoziste*, qui paraît chaque année depuis 1979 dans le quatrième numéro des *Archives de philosophie*.
- A.S. Oko, *The Spinoza Bibliography*, Compiled by Adolph S. Oko, published under the Auspices of the Columbia University, Librairies, Boston, G. K. Hall & Co., 1964.
- J. Wetlesen, *A Spinoza Bibliography. Particularly on the Period 1940-1967*, Oslo, Universitetsforlaget, 1968. *Id.*, 1971, 2nd rev. ed. arranged as supplementary volume to Oko's Spinoza bibliography.
- F. Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza. On Style, Earliest Translation and Reception, Earliest and Modern Edition of Some Texts*, Groningen, 1980.
- Alain (pseudonyme d'Émile Chartier), *Spinoza*, Paris, Gallimard, 1972 (Delaplane, 1901).
- M. Allendesalazar, *Spinoza, Filosofía, pasiones y política*, Alianza Universidad, 1988.
- F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981.
- W. Bartuschat, « The Infinite Intellect and Human Knowledge », in *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, ed. Y. Yovel, E. J. Brill, Leiden, 1994, p. 187-208.
- R. N. Beck, « The Attribute of Thought », in *Spinoza's Metaphysics. Essays in Critical Appreciation*, ed. J. Wilbur, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1976, p. 1-12.
- J. Bennett, « Spinoza sur l'erreur », *Studia Spinozana*, vol. 2, 1986, Walther & Walther Verlag, p. 197-217.
- H. Bergson, « L'intuition philosophique », *Le possible et le réel* [1930], dans *Œuvres*, éd. André Robinet, Paris, Presses Universitaires de France, 1991 [1959], p. 1345-1365.
- J.-M. Beyssade, « Sur le mode infini médiateur dans l'attribut de la pensée. Du problème (lettre 64) à une solution ("Éthique" V, 36) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, jan.-mars 1994, N° 1, p. 23-26.
- R. Bouchard, « Nature naturante et nature naturée chez Spinoza », *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, 18, 1996, p. 485-490.
- R. Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris, Vrin, 1992.
- « *Omnia, quamvis diversus gradibus, animata sunt*. Remarques sur l'idée d'animisme universel chez Spinoza et Leibniz », in *Spinoza, Science et religion. Actes du Colloque du*

Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 20-27 septembre 1982, Paris, Vrin, 1988, p. 33-45.

- L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
- E. Bratuschek, *Worin bestehen die unzähligen Attribute der Substanz bei Spinoza*, Berlin, Druck der Associations Buchdruckerei, 1871.
- V. Brochard, « Le Dieu de Spinoza », *Revue de métaphysique et de morale*, 1908, vol. 16, p. 129-163.
- C. Brunner, *Materialismus und Idealismus* (1927) 2e éd. Köln-Berlin, 1959.
- L. Bruschi, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, PUF, 1951 (1923).
- Cahiers Spinoza, Répliques*, 6 volumes depuis 1977.
- S. Charles, « Le cas Spinoza : une métaphysique athée ? », *Actes du XXVIIe congrès de l'ASPLF*, éd. L. Langlois et J.-M. Narbonne, Vrin et Presses de l'Université Laval, Paris-Québec, 2000, p. 173-181.
- « La libre nécessité de la causalité divine chez Spinoza », *De Philosophia*, 15, 1, 1999, p. 13-32.
- Chronicon Spinozanum*, Hage Comitibus, curis Societatis Spinozanae, 5 vol., 1921-1927.
- J. Colerus et Lucas, *Vies de Spinoza*, Paris, Éditions Allia, 1999.
- J. Collins, *Spinoza on Nature*, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1984.
- A. Comte-Sponville, « D'un silence l'autre », *La liberté de l'esprit*, 1985, vol. 9-10, p. 20-56.
- S. Cremaschi, *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Milan, 1979.
- P. Cristofolini, *Spinoza. Chemins dans l'« Éthique »*, Paris, PUF, 1998.
- « *Aliarum rerum mentes*. Notes d'exégèse spinozienne », *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza*, Paris, 10, 1983, p. 6-8.
- E. Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- A. Darbon, *Études spinozistes*, Paris, PUF, 1946.
- H. De Dijn, « Conception of Philosophical Method in Spinoza : Logica and Mos geometricus », *Review of Metaphysics*, 1986, 40, p. 55-78.
- D. J. Den Uyl, *Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, 1983.
- V. Delbos, *Le spinozisme. Cours professé à la Sorbonne en 1912-1913*, Paris, Vrin, 1993.
- Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan, 1893. Réimpression avec une introduction d'A. Matheron, PUPS, coll. « Travaux et documents du groupe de recherches spinozistes », 1990.

- G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- Spinoza - Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.
- R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, 3 vol., éd. F. Alquié, Paris, Bordas, 1967. Cité AT pour Ch. Adam et P. Tannery, *Œuvres de Descartes*, 11 vol., Paris, Vrin, 1974-1986.
- P. Di Vona, *La conoscenza « sub specie aeternitatis » nell'opera di Spinoza*, Napoli, Loffredo Editore, 1995.
- « La definizione dell'essenza in Spinoza », *Revue internationale de philosophie*, 1977, 31, p. 39-52.
- F. Duchesneau, « Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant », *Cahiers Spinoza*, Paris, 1978, 2, p. 241-285.
- J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie*, Riga und Leipzig, 1836.
- J. Freudenthal, « Études sur Spinoza », *Zeitschrift für Philosophie*, Bd., 108, 109.
- Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig, Veit, 1899 ; reprint : Londres, 1980.
- Spinoza. Leben und Lehre*. 2 Teile. 2. Teil auf Grund des Nachlasses von J. Freudenthal, bearbeitet von Carl Gebhardt ; « Bibliotheca Spinozana », tomus V, Curis Societatis Spinozanae, Heidelberg, C. Winter, 1927.
- J. Friedman, « How the Finite Follows from the Infinite in Spinoza's Metaphysical System », *Synthese*, 1986, 69, 3, p. 371-407.
- J.-M. Gabaude, *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et Leibniz*, vol. II, *Philosophie compréhensive et nécessité libératrice*, Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse-Le-Mirail, 1970.
- C. Gebhardt (traduction et notes par), *Spinoza, Untersuchung über die Verbesserung des Verstandes*, Leipzig, 1923.
- E. Giacotti Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, (2 vol.) La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.
- « On the Problem of Infinite Modes », in *God and Nature : Spinoza's Metaphysics*, ed. Y. Yovel, E. J. Brill, Leiden, 1991, p. 97-118.
- R. Goetz, « La place de l'éviction et de la fuite dans le perfectionnement éthique », à paraître dans *Philosophiques*, 29, 1, 2002.
- S. Grzymisch, *Spinoza's Lehren von der Ewigkeit und der Unsterblichkeit*, Breslau, 1898.
- M. Gueroult, *Spinoza. I - Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- Spinoza, II - L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- E. E. Harris, *Salvation from despair. A reappraisal of Spinoza's philosophy*, La Haye, Nijhoff, 1973.

- The Substance of Spinoza*, Humanities Press, New Jersey, 1995.
- « The Body-Mind Relation », in *Spinoza's Metaphysics. Essays in Critical Appreciation*, ed. J. Wilbur, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1976, p. 13-28.
- A. Hart, *Spinoza's Ethics, part I and II. A Platonic Commentary*, Leyde, Brill, 1983.
- H. G. von Hubbeling, « The Third Way of Knowledge (Intuition) in Spinoza », *Studia Spinozana* 2, 1986, p. 219-231.
- « Hat Spinozas Gott (Selbst-)Bewusstsein ? », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1977, 31, p. 590-597.
- Ch. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997.
- « La perfection de la durée », *Les Études philosophiques*, « Durée, temps et éternité », avril-juin 1997, p. 147-156.
- W. N. A. Klever, « Quasi aliquod automa spirituale », *Proceedings of the First International Congress on Spinoza: Spinoza nel 350° Anniversario della nascita, Urbino 4-8 ottobre 1982*, dir. E. Giancotti, Naples, Bibliopolis, 1985, p. 249-257.
- G. Kline, « On the infinity of Spinoza's attributes », *Speculum Spinozanum 1677-1977*, ed. Siegfried Hessing, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 333-352.
- A. Koyré, « Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant », *Revue de métaphysique et de morale*, 1950, vol. 55 N° 11, p. 50-59.
- É. Lasbax, *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*, Paris, Félix Alcan 1919.
- L. Lévy, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Assen, Van Gorcum, 2000.
- P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie : la nature des choses*, Paris, PUF, 1998.
- Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie : la réalité mentale*, Paris, PUF, 1997.
- Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*, Paris, PUF, 1995.
- Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie : la condition humaine*, Paris, PUF, 1997.
- Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994.
- « Spinoza est-il moniste ? », in *Spinoza : puissance et ontologie*, dir. Myriam Revault D'Allonnes et Hadi Rizk, Paris, Kimé, 1994, p. 39-53.
- J. Martineau, *A study of Spinoza*, London, 1882.
- A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

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

« La chose, la cause et l'unité des attributs », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 82, 1998, p. 3-16.

« L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'“*amor erga Deum*” » *Les Études philosophiques*, « Durée, temps et éternité », avril-juin 1997, p. 231-248.

« La vie éternelle et le corps selon Spinoza », *Revue métaphysique de la France et de l'étranger*, 1994, 1, p. 27-40.

F. Mignini, « “Sub specie aeternitatis”. Notes sur “Éthique”, V, propositions 22-23, 29-31 », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1994, 1, p. 41-54.

« Spinoza's Theory on the Active and Passive Nature of Knowledge », *Studia Spinozana*, vol. 2, 1986, Hambourg, Walther & Walther Verlag, p. 27-58.

L. Millet, *Spinoza*, Paris, Bordas (coll. « Pour connaître »), 1986.

R. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Gordon & Beach, 1972.

Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza, Le Plessis-Robinson, Delagrangé/Synthélabo, 1992.

« Le désir, la réflexion et l'être dans le système de l'Éthique. Réflexions sur une appréhension existentielle du spinozisme aujourd'hui », in *Spinoza au XXe siècle : actes des journées d'étude organisées les 14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990 à la Sorbonne*, Paris, PUF, 1993, p. 129-142.

P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

« Métaphysique de la gloire. Le scolie de la proposition 36 et le « tournant » du livre V », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1994, 1, p. 55-64.

S. Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

« Spinoza et le problème juif de la théodicée », à paraître dans *Philosophiques*, 29, 1, 2002.

A. Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982.

B. Pascal, *Les pensées*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.

F. Pollock, *Spinoza, His Life and Philosophy*, Londres, 1880.

J. Préposiet, « L'élément irrationnel dans le spinozisme », *Philosophique*, Paris, Kimé, 1998, p. 55-63.

« Remarques sur la doctrine de la double nécessité dans le spinozisme », *Revue internationale de philosophie*, 1977, N° 119-120, p. 135-144.

Ch. Ramond, *Le vocabulaire de Spinoza*, Paris, Ellipses, 1999.

L. Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928.

- A. Roothaan, « Spinoza relève-t-il de la théologie naturelle ? », *Revue de théologie et de philosophie*, 1998, 130, p. 269-283.
- P. Séverac, « Passivité et désir d'activité chez Spinoza », in *Spinoza et les affects*, dir. F. Brugère et P.-F. Moreau, Travaux et Documents du Groupe de Recherches Spinozistes N°7, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1998, p. 39-54.
- P. Siwek, *L'âme et le corps d'après Spinoza (la psychophysique spinoziste)*, Paris, Félix Alcan, 1930.
- L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Darmstadt, 1981 (1930).
- « How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise* », in *Persecution and the Art of Writing*, Westport, 1973 (Glencoe, 1952), p. 142-201.
- Studia Spinozana, Hambourg, Walther & Walther Verlag*, 9 volumes depuis 1985.
- Stumpf, *Spinozastudien*, in : *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaft*, Berlin, 1919, N° 4, p. 20 sq.
- P. Tempkine, « Le modèle de l'homme libre », *Revue de métaphysique et de morale*, 1994, vol. 99 No 4, p. 437-448.
- J. Thomas, *Intuition and Reality. A Study of the Attributes of Substance in the Absolute Idealism of Spinoza*, Aldershot/Brookfield, Ashgate, 1999.
- C. Troisfontaines, « Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 84 n° 62, 1986, p. 187-207.
- M. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1971.
- J. Wetlesen, *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom*, Assen, 1979.
- « Body Awareness as a Gateway to Eternity : a Note on the Mysticism of Spinoza and its Affinity to Buddhist Meditation », in *Speculum Spinozanum 1677-1977*, ed. S. Hessing, Routledge and Kegan Paul, London/Henley/Boston, 1978, p. 479-494.
- J. Wilbur, « Is Spinoza's God self-Conscious ? », in *Spinoza's Metaphysics. Essays in Critical Appreciation*, ed. J. Wilbur, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1976, p. 66-84.
- H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, New York, Schocken Books, 1969, 2 vol.
- E. Yakira, « Ideas of Nonexistent Modes : Ethics II Proposition 8, its Corollary and Scholium », in *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, ed. Y. Yovel, E. J. Brill, Leiden, 1994, p. 159-170.
- Y. Yovel, « The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza », in *God and Nature : Spinoza's Metaphysics*, ed. Y. Yovel, E. J. Brill, Leiden, 1991, p. 79-96.
- S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963.