

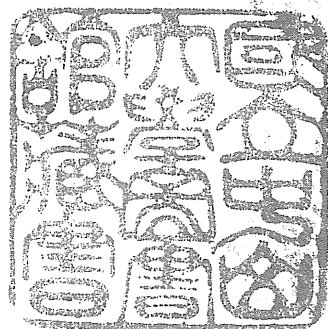
Charles Ramond

Dictionnaire Spinoza



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dictionnaire Spinoza



Charles RAMOND

Professeur à l'Université Michel de Montaigne - Bordeaux III



Dans la même collection

Dictionnaire Kant, par Jean-Marie Vaysse

Dictionnaire Heidegger, par Jean-Marie Vaysse

Dictionnaire Foucault, par Anne Aniel

ISBN 978-2-7298-3092-2

© Ellipses Édition Marketing S.A., 2007
32, rue Bague 75740 Paris cedex 15



Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5.2° et 3°a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (Art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.fr

Table des entrées

Introduction	7	Bonheur, heureux, béatitude/félicité	31
Absolu(e), Absolument (<i>absolutus, absolute</i>)	9	(<i>gaudium, felix-fortunatus- beatus, beatitudo/foelicitas</i>)	
Absurde (<i>absurdus</i>)	10	Chance (<i>fortuna</i>)	38
Accompagner (<i>concomitor</i>)	11	Choses singulières (<i>res singulares</i>)	38
Adéquate, inadéquate (<i>adaequata, inadaequata</i>)	14	Connaissance (genres de) (<i>genera cognitionis</i>)	38
Affect (<i>affectus</i>)	16	Conservation, conserver (<i>conservatio, servare/conservare</i>)	41
Affection (<i>affectio</i>)	18	Contentement intérieur (<i>acquiescentia in se ipso</i>)	46
Affirmation (<i>affirmatio</i>)	20	Contumace (<i>contumacia</i>)	48
Âme (<i>mens</i>)	23	Démocratie (<i>imperium democraticum</i>)	48
Amour (<i>amor</i>)	25	Désir (<i>cupiditas</i>)	50
Attribut (<i>attributum</i>)	27	Désobéissance, désobéissant, insoumission, insoumis	51
Augmenter-diminuer (<i>augere-minuere</i>)	29	(<i>inobedientia, inobediens, contumacia, contumax</i>)	
Automate spirituel (<i>automa spirituale</i>)	30	Dieu ou la Nature (<i>Deus sive Natura</i>)	52

Droit, règles de droit (<i>jus, jura</i>)	54	Imagination (<i>imaginatio</i>)	90
Durée (<i>duratio</i>)	56	Immortalité (<i>immortalitas</i>)	90
Effort pour persévérer dans l'être/ effort pour se conserver (<i>conatus in suo esse perseverandi, conatus sese conservandi</i>)	58	Impuissance (<i>impotentia</i>) relative, puissance (<i>potentia</i>) absolue	97
Essence (<i>essentia</i>)	58	Individu (<i>individuum</i>)	104
État (<i>imperium</i>)	61	Infini, indéfini (<i>infinitus, indefinitus</i>)	106
Étendue, *étendre? (<i>extensio/quantitas, spatium, *extendere?</i>)	64	Insoumission (<i>contumacia</i>)	108
Éternité (<i>aeternitas</i>)	67	Interprétation de l'Écriture (<i>interpretatio scripturae</i>)	108
éthique, morale	69	Joie comparable, béatitude incomparable (<i>laetitia, beatitudo</i>)	112
Être, étant (<i>esse, ens</i>)	70	Liberté (<i>libertas</i>)	115
Excommunication, interdit (<i>Herem</i>)	72	Métaphysique (<i>metaphysica</i>)	117
Extérieur/intérieur (<i>externus/internus</i>)	73	Méthode (<i>methodus</i>)	119
Fini, finies (<i>finitus, finitae</i>)	88	Mode (<i>modus</i>)	122
<i>Fluctuatio animi</i>	89	Modèle (<i>exemplar</i>)	124
Fortune (<i>fortuna</i>)	89	<i>More geometrico, ordine geometrico</i>	127

Multitude (<i>multitudo</i>)	127	Qualité-Quantité (<i>qualitas-quantitas</i>)	150
Mutilées et confuses (idées) (<i>mutilatae</i> <i>et confusae ideae</i>)	131	Raison (<i>ratio</i>)	152
Nature naturante, nature naturée (<i>natura naturans</i> , <i>natura naturata</i>)	131	Réalité, Perfection (<i>realitas, perfectio</i>)	152
Nécessaire, Contingent, Possible, Impossible (<i>necessarius, contingens</i> , <i>possibilis, impossibilis</i>)	136	Révolte, révolution	154
Notions communes (<i>notiones communes</i>)	138	Science intuitive (<i>scientia intuitiva</i>)	154
Obéissance, ignorance, salut (<i>oboedientia/obsequium</i> , <i>ignorantia, salus</i>)	139	Sédition, rébellion, insoumission-contumace (<i>seditio, rebellio</i> , <i>contumacia</i>)	154
Ordre (<i>Ordo</i>)	140	Souveraineté (<i>summa potestas</i> , <i>summae potestates</i> , <i>imperium</i>)	168
Paix (<i>pax</i>)	142	Substance (<i>substantia</i>)	177
*Panthéisme	146	Utile, utilité, usage (<i>utilis, utilitas, usum</i>)	178
*Parallélisme	146	Vie (<i>vita</i>)	180
Puissance (<i>potentia</i>)	147	Abréviations	183
		Bibliographie	185



Introduction

La philosophie de Spinoza, et tout particulièrement l'*Éthique*, se présente elle-même comme un *dictionnaire*, c'est-à-dire une entreprise de définition ou de redéfinition des termes, de la première ligne de l'ouvrage (« par cause de soi, j'entends... »), aux *appendices* des troisième et quatrième Parties, véritables petits lexiques de ce qui vient d'être démontré. De là des difficultés bien connues des spinozistes : les « définitions » qui ouvrent et parsèment l'*Éthique* construisent-elles des objets nouveaux *ad libitum*, ou établissent-elles des conventions d'emploi des termes (comme dans un traité de géométrie) ? Ou enregistrent-elles des usages (comme dans un dictionnaire usuel de langue) ? Le statut particulier du discours philosophique, qui vise à la vérité et à la démonstrativité (et qui en ce sens se rapproche du traité de géométrie) mais qui a pour seul matériau le langage « naturel » ou « ordinaire » (et qui en ce sens ne peut pas complètement ignorer l'usage) contraint à cette double conception du « dictionnaire », quels qu'en soient les inconvénients.

Le présent *dictionnaire* (version considérablement augmentée de notre *vocabulaire* de 1999) tâche d'assumer ce double statut vis-à-vis de son objet. D'un côté, il « enregistre l'usage », en restituant les définitions des principaux termes spinoziens, en en donnant les principales occurrences, et en les replaçant dans leur contexte. De l'autre, visant la vérité de la doctrine, il n'hésite pas à la « reconstruire » ou à la « redéfinir », en mettant l'accent sur des termes parfois laissés dans l'ombre (par exemple, « absurde » ou « contumace »), en réévaluant certaines notions (par exemple « immortalité » ou « extériorité »), ou en engageant la discussion avec d'autres lectures de Spinoza (ainsi, par exemple, à propos des notions de « conservation » ou de « révolution », et plus généralement en ce qui concerne la philosophie politique, avec celle de Negri), en tenant compte de l'immense effort interprétatif accompli autour de la philosophie de Spinoza dans les dernières décennies.

Absolu(e), Absolument

(*absolutus, absolute*)

► Le spinozisme n'est pas une philosophie de « l'absolu », mais de « l'absolument ». Le terme « absolu », adjectif ou adverbe, jamais substantif, y est en effet toujours en position subordonnée, ou seconde, par rapport aux notions centrales du système, qu'il contribue à déterminer et à préciser.

► *Adverbe*, « absolument » est le plus souvent subordonné à l'adjectif « infini » en position d'attribut. Dieu est ainsi défini (I *déf* 6) comme « absolument infini » < *absolute infinitum* > plutôt qu'« infini en son genre » (voir aussi I 13 : « substance absolument infinie »). Spinoza respecte l'usage courant : « absolument infini » s'oppose à « infini en son genre » comme « infini dans tous les domaines » s'opposerait à « infini dans un domaine particulier ». En termes spinozistes : « ce qui n'est infini qu'en son genre, nous en pouvons nier une infinité d'attributs ; tandis que, ce qui est absolument infini, appartient à son essence tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe pas de négation » (I *déf* 6 *expl*). « Absolument » signifie donc « complètement », « totalement » (V 23), « sans restriction » (I 11 *sc*), et parfois, de façon elliptique, « absolument parlant » (I 16 *cor* 3, I 25 *sc*, V 41). Les emplois de l'*adjectif* « absolu » suivent aussi l'usage, que ce soit pour intégrer certaines notions à la doctrine : « affirmation absolue » (I 8 *sc* 1), « pensée absolue » (*absoluta cogitatio*, I 21 *dém*), « puissance » (*potentia*) et « pouvoir » (*potestas*) absolus (III *préf*, IV *app* 32), ou pour en critiquer ou en rejeter d'autres : « volonté absolue » (I 17, II 48 : « ou libre »), « empire absolu » sur les affects (*imperium absolutum* III *préf*, V *préf* — expression que l'on retrouvera au sens tout différent — et valorisé — d'« état absolu », ou « régime absolu », pour qualifier la démocratie, au ch 11 du *TP*). L'adjectif « absolu » est cependant joint le plus souvent au terme « nature » : les « modes infinis », par exemple, sont d'abord désignés comme « tout ce qui suit de la *nature absolue* d'un attribut de Dieu » (I 21, 23 et *dém*, 28 *dém*). Mais la « nature absolue » d'un attribut

de Dieu n'étant rien d'autre que la nature même de Dieu (I déf 4), elles se voient toutes deux explicitées par la formule de I app : « la nature absolue de Dieu, c'est-à-dire < sive > sa puissance infinie ». La « nature absolue » d'une chose, c'est donc son essence considérée en elle-même — l'essence de l'essence, faudrait-il dire —, comme l'indique II 34 à propos de l'idée vraie : « toute idée qui est *absolue* en nous, c'est-à-dire adéquate et parfaite, est vraie ».

▣ « Absolu », selon l'étymologie, signifie « délié », « sans relation » (c'est le contraire du « relatif »), donc « autonome », « autosuffisant ». En un sens, ce sont bien là les caractéristiques du Dieu de Spinoza (sans extériorité), comme de l'idée adéquate ou vraie (norme d'elle-même). Inversement, on peut lire, dans l'immanence comme dans l'adéquation (c'est-à-dire, dans le processus rationnel lui-même) la nécessité de la liaison, de la relation : l'absolu tire alors vers le complet, l'achevé, le parfait.

Absurde

(*absurdus*)

▣ « Certaines choses existant dans la nature [...] m'ont paru jadis vaines, sans ordre, absurdes » < *quaedam naturae [...] mihi antea vana, inordinata, absurda videbantur* > (L 30 à Oldenburg, 1665).

▣ Cette déclaration de Spinoza fait partie des nombreuses traces de l'angoisse existentielle réelle à partir de laquelle, et contre laquelle, s'est édifiée la doctrine de *l'Éthique*. Les premières pages du *TRE* évoquent par exemple avec la dernière insistance les incertitudes quasi mortelles du jeune Spinoza sur la nature des biens à rechercher : « je me voyais en effet dans un extrême péril < *in summo periculo* >, et contraint de chercher de toutes mes forces un remède, fût-il incertain; de même un malade atteint d'une affection mortelle < *veluti aeger lethali morbo laborans* >, qui voit

la mort imminente < *mortem certam* > s'il n'applique un remède, est contraint de le chercher, fût-il incertain, de toutes ses forces, puisque tout son espoir est dans ce remède < *nempe in eo tota ejus spes est sita* > ». Un monde absurde serait un monde « sans ordre », c'est-à-dire un monde dans lequel les combinaisons chimériques deviendraient possibles. Une telle possibilité n'a jamais cessé de préoccuper Spinoza, s'exprimant sous la forme d'exemples cocasses (*TRE* § 34 ; « éléphant passant par le trou d'une aiguille » ; § 38 : « mouche infinie », « âme carrée » ; § 40 : « cadavres qui se promènent » ; *E I* 8 sc 2 : « hommes naissant de pierres », « arbres parlants » ; *TP* 4/4 : « tables » qui « mangent de l'herbe »), ou de traits d'humour particulièrement noirs : « je l'affirme alors [...] : si quelque homme voit qu'il peut vivre plus commodément suspendu au gibet qu'assis à sa table, il agirait en insensé en ne se pendant pas » (*L* 23 à Blyenbergh, 13 mars 1665).

▮ De ce point de vue, le système spinoziste de la nécessité et de l'ordre rationnel de la nature ne correspondrait pas à une intuition fondamentale, mais serait plutôt la solution constamment renouvelée à un problème engendrée par le système lui-même : si tous les degrés de puissance sont réalisés dans la nature, comme le veut la doctrine, et s'il n'y a que des choses singulières, et pas de réalités générales, il devient difficile de séparer les espèces les unes des autres, et, partant, de refuser les combinaisons les plus absurdes à première vue — autre nom du chaos.

Voir Nature naturante, nature naturée ; Extérieur, intérieur.

Accompagner

(*concomitor*)

▮ Le verbe « accompagner » est intimement lié à l'exposé spinoziste de la doctrine des affects : « L'amour est une joie qu'*accompagne* l'idée d'une cause extérieure », et « la haine est une tristesse

qu'*accompagne* l'idée d'une cause extérieure » < *concomitante ideâ causae externae* > (III 13 sc). Spinoza ne le définit pas explicitement le terme « accompagner » ; mais, en III *app* 6 *expl*, il insiste sur le fait que cet « accompagnement » d'une joie par « l'idée d'une cause extérieure » donne « l'essence de l'amour », contrairement aux autres définitions (notamment à celle de Descartes : « volonté de l'amant de se joindre à la chose aimée »), qui n'en donneraient que des « propriétés ».

■ Je suis aimé par qui éprouve une joie qu'*accompagne* l'idée de moi (III 33 *dém*) ; et, puisqu'« il ne peut y avoir de tristesse qu'*accompagne* l'idée de Dieu », il suit que « personne ne peut avoir Dieu en haine » (V 18 et *dém*) : la « joie » « qu'*accompagne* l'idée d'une cause intérieure » (et non plus « extérieure ») est la « gloire » < *gloria* > (voir aussi III *app* 30) ou le « contentement intérieur » < *acquiescentia in se ipso* > ; tandis que la « tristesse » qu'*accompagne* l'idée d'une cause intérieure est la « honte » < *pudor* > (voir aussi III *app* 31), ou le « repentir » < *poenitentia* > (III 30 sc ; voir aussi III 51 sc, et III *app* 27). La « jalousie » < *zelotypia* > est un « balancement du cœur < *fluctuatio animi* > issu de l'amour et de la haine ensemble, *accompagné* de l'idée d'un autre auquel on porte envie » (III 35 sc) ; l'« humilité » < *humilitas* > est « une tristesse qu'*accompagne* l'idée de notre faiblesse » < *idea nostrae imbecillitatis* > (III 55 sc). Le « penchant » < *propensio* > est « une joie qu'*accompagne* l'idée d'une chose qui, par accident, est cause de joie » (III *app* 8) ; symétriquement, l'« aversion » < *aversio* > est « une tristesse qu'*accompagne* l'idée d'une chose qui, par accident, est cause de tristesse » (III *app* 9). La « réjouissance » < *gaudium* > est « une joie qu'*accompagne* l'idée d'une chose passée survenue contre toute espérance » ; et symétriquement, le « remords de conscience » < *conscientiae morsus* > est « une tristesse qu'*accompagne* l'idée d'une chose passée survenue contre toute espérance » (III *app* 16 et 17). La « pitié » < *commiseratio* > est « une tristesse qu'*accompagne* l'idée d'un mal arrivé à un autre que nous imaginons semblable à nous » (III *app* 18). Comme enfin « l'argent » < *pecunia* > « est venu apporter un abrégé de toutes choses », on ne s'étonnera pas que les

hommes « ne peuvent pour ainsi dire imaginer aucune espèce de joie qui ne soit pas *accompagnée* par l'idée des monnaies comme cause » < *nisi concomitante nummorum ideâ* > (IV app 28).

▮ Si, dans l'amour, l'idée d'une cause extérieure « *accompagne* » la joie, pour autant elle ne s'y « *joint* » pas (car il y a toujours, dans la notion de « jonction », chez Spinoza, l'idée d'une addition, d'une composition, et, partant, d'une confusion possibles entre les choses jointes — voir par exemple V 13), et n'en est pas non plus la « cause » : Spinoza distingue en effet très nettement la relation de causalité de celle d'accompagnement, comme on peut le voir en V 35 *dém.*, où Dieu « jouit de la perfection infinie, avec *accompagnement* de l'idée de soi < *concomitante ideâ sui* >, c'est-à-dire [...] de l'idée *de sa cause* » — « l'idée de soi comme cause » pouvant donc « accompagner » la jouissance de soi de Dieu, mais, précisément, sans être elle-même la « cause » d'une telle satisfaction. Les propositions V 32 à 36 voient le terme « accompagner » associé à la sortie de l'affectivité, dans « l'amour intellectuel de Dieu » : ce dernier peut bien, en effet, être défini formellement comme une « joie » qu'*accompagne* une certaine « idée », cette « idée » ne peut pas plus être « extérieure » (car rien n'est « extérieur » à Dieu) que cette « joie » ne peut être un « affect » (car Dieu n'éprouve pas d'affects). La disparition simultanée, dans « l'amour intellectuel de Dieu », des notions « d'idée extérieure » et « d'affectivité » ne fait pas pour autant disparaître la notion « d'accompagnement », qui se maintient jusque dans les toutes dernières pages de l'*Éthique*. Si en effet « Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel infini » (V 35), c'est toujours « avec *l'accompagnement* de l'idée de soi comme cause ». Mais cet « accompagnement » est nécessaire, dans la mesure où, en Dieu, « il y a nécessairement une idée tant de son essence que de tout ce qui suit nécessairement de son essence » (II 3, cité par Spinoza en V 35 *dém.*). La notion « d'accompagnement » n'est ainsi, en Dieu, autre chose qu'un des noms du « parallélisme » ; si bien que, rapportée à l'affectivité humaine qu'elle qualifie principalement, la notion « d'accompagnement » pourrait être conçue comme une forme de parallélisme (et donc de scission) intra-affectifs — les

variations de notre « puissance d'agir » *s'accompagnant* d'« idées » qui ne seraient ni les causes ni les conséquences de ces variations, quand bien même nous serions presque inévitablement poussés à les tenir pour telles.

Adéquate, inadéquate

(*adaequata, inadaequata*)

► Les adjectifs « adéquate » et « inadéquate » sont employés par Spinoza, toujours au féminin, pour caractériser une « idée » < *idea* > ou une « connaissance » < *cognitio* >. « Adéquate » a une extension plus large, et peut caractériser en outre une « proportionnalité » (TRE § 16), une « essence » (TRE § 25), une « cause » (III déf 1, IV 4, V 31 *dém* : « adéquate ou formelle »), et une « propriété » (IV 62 *dém*). L'idée adéquate est définie en II déf 4 : « par idée adéquate, j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en soi sans rapport à l'objet, a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques de l'idée vraie ». Spinoza précise immédiatement : « je dis intrinsèques, pour exclure celle qui est extrinsèque, à savoir la convenance de l'idée avec ce dont elle est l'idée » (II déf 4 *expl*).

► La doctrine spinoziste de l'« adéquation » (terme usuellement employé en français, bien qu'on ne trouve pas chez Spinoza le substantif *adaequatio*) ne peut se comprendre que dans la perspective du « parallélisme ». De même qu'il refuse toute interaction entre l'âme et le corps (III 2 et sc), alors même que l'âme est l'idée du corps (II 13), Spinoza fait effort (c'est le geste même de la définition de l'adéquation) pour séparer l'idée vraie de ce dont elle est l'idée, autrement dit de son « idéat » < *ideatum* >. Il ne s'agit pas de nier que toute idée est « idée de » (idée d'un corps, ou idée d'une autre idée), mais de s'intéresser à ce qui, dans l'idée, n'est pas « idée de » : on considérera donc, du point de vue de l'adéquation, l'idée en elle-même (« intrinsèquement »), alors que, du point de vue

de la vérité, on la considérera en tant qu'elle se réfère à son idéat (« extrinsèquement » : I *déf* 6 : « l'idée vraie doit convenir avec son idéat » ; voir aussi L 60, début). L'adéquation est donc, dans l'histoire de la philosophie, une tentative très originale pour constituer l'objectivité sans référer d'abord la pensée à des objets : c'est pourquoi l'idée adéquate est l'idée que nous avons « en tant que Dieu constitue l'essence de notre âme » (II 11 *cor*, II 34 et suiv.), c'est-à-dire, en tant que nous nous en tenons strictement au plan de l'*attribut* Pensée. La première difficulté de la théorie spinozienne de l'adéquation est qu'il arrive à Spinoza de déclarer synonymes « vrai » et « adéquat » (TRE § 41 fin, E II 34) ; et que les célèbres formules par lesquelles il caractérise le vrai ou la vérité insistent précisément sur le caractère « intrinsèque » et non pas « extrinsèque » de l'idée vraie (« le vrai est marqué de lui-même, et du faux » < *verum index sui, et falsi* > — L 76 ; « la vérité est norme d'elle-même, et du faux » < *veritas norma sui, et falsi est* > — E II 43 sc), rendant en cela impossible la distinction entre l'idée vraie et l'idée adéquate. Si l'on néglige cette question de vocabulaire, pour s'attacher à comprendre la nature exacte de ce caractère « intrinsèque » qui permettrait de reconnaître, entre toutes, les idées adéquates (ou vraies), c'est-à-dire la philosophie elle-même, on découvre — deuxième difficulté — un étonnant paradoxe. Dans le TRE, en effet, presque entièrement consacré à l'élucidation de cette question précise, Spinoza en vient à la conclusion que ce qui distingue fondamentalement les idées vraies, ou adéquates, des fausses, est la capacité à se lier avec succès les unes aux autres en un bon raisonnement, auto-confirmatif (§ 29), ou dans une bonne définition (§ 42 : la sphère), de telle sorte que l'idée fausse ou inadéquate se révèle toujours inféconde, ou isolée. Le caractère « intrinsèque » qui permet de distinguer les idées vraies, ou adéquates, est donc leur aptitude particulière à se lier et à se produire les unes les autres : une aptitude intérieure, donc, à l'extériorité (pourvu bien sûr que cette extériorité soit celle d'une idée-cause ou d'une idée-conséquence, et non celle d'un idéat, objet ou idée modèle).

▮ Comme bien d'autres traits du système de Spinoza, l'adéquation est ainsi en opposition avec les thèses de Descartes, surtout

préoccupé, pour démontrer l'existence de Dieu, de comparer les « degrés de réalité » respectifs des idées et de leurs idéats (*Troisième Méditation*). De telles comparaisons, centrales dans les premiers écrits de Spinoza, apparaissent encore dans d'importants passages de *l'Éthique* (II 13 sc, III *déf gale aff expl*), mais n'y sont plus en charge du développement démonstratif. La doctrine de l'adéquation tend ainsi progressivement, chez Spinoza, à s'accorder en profondeur avec celle de l'univocité de l'être.

Voir Extérieur, intérieur.

Affect

(*affectus*)

► La doctrine des « affects » < *affectus* >, objet explicite de la troisième partie de *l'Éthique*, se développe encore dans les parties IV et V. Les traducteurs se sont progressivement accordés sur la nécessité de rendre *affectus* par « affect » (peu courant dans notre français contemporain, et absent du français du XVII^e siècle), pour bien marquer la différence (tout en maintenant la ressemblance) avec « affection » < *affectio* >. Le terme « affect » se comprend par référence à la vie « affective » : il désigne en effet ce que l'on nomme généralement « passion », ou « sentiment » : l'amour, la haine, etc.

► Les « affects » sont en effet d'abord des « passions », comme l'indique sans ambiguïté III *déf gale aff* (« l'affect, qu'on appelle passion de l'âme < *affectus, qui animi pathema dicitur* >, est une idée confuse < *est confusa idea* > », etc.) ; Spinoza reprend ici allusivement à Descartes, mot pour mot, un passage de la version latine originale des *Principes de la Philosophie* (partie IV, art. 190 : *affectus, sive animi pathemata, [...] sunt confusae quaedam cogitationes*, etc. — AT VIII-1 317 24-25). Or Descartes est par excellence l'auteur des *Passions de l'âme* (rédigé en français). Le terme employé par

Spinoza à la suite de Descartes est sans doute ici *animus*, « cœur », si bien qu'il faudrait parler en français, en toute rigueur, de « passions du cœur » plutôt que de « passions de l'âme » (voir II ax 3). Mais, dans sa *définition générale des affects*, Spinoza tient clairement les termes *animus* (cœur) et *mens* (âme) pour équivalents. Spinoza, cependant, à la différence de Descartes, s'exprime généralement en termes « d'affects » plutôt que de « passions » : les « affects » en effet n'étant pas tous « passifs » à ses yeux ne méritent pas tous la qualification de « passions ». Selon III *déf* 3, il faut « entendre par affect < *affectus* > » « les *affections* < *affectiones* > du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces *affections* ». Défini par référence à « l'affection », l'affect, comme Spinoza le précisera en de nombreux passages, est ainsi essentiellement « l'idée d'une affection du corps » (IV 8 *dém* ; V 4 *cor*), si bien que les « affects » des hommes reproduisent, dans l'ordre de la pensée, les « affections » du corps humain. Et, de même que toute « affection » de notre corps en augmente ou en réduit la puissance d'agir, de même, parallèlement, l'affect correspondant augmentera ou diminuera notre « puissance de penser » (III 11 et sc). Les affects sont ainsi les noms des constantes fluctuations, en plus ou en moins, de notre puissance. Ils sont tous à ce titre, à des degrés divers, des composés de la « joie » < *laetitia* >, « passage < *transitio* > de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection », et de la « tristesse » < *tristitia* >, « passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection ».

■ Un des soucis les plus constants et les plus manifestes de Spinoza est, par conséquent, de hiérarchiser les affects selon leurs puissances respectives. Cette hiérarchisation complexe se développe d'abord sur le double registre quantitatif des comparaisons des puissances respectives des affects passifs, puis des puissances respectives des affects passifs et des affects actifs. De ce point de vue (voir ci-dessous l'article « liberté »), la puissance des affects passifs nous conduit à la servitude, tandis que celle des affects actifs, paradoxalement, nous conduit à la liberté, c'est-à-dire à la vertu, à la béatitude ou au salut. Et l'amour, conformément à une tradition philosophique remontant

au moins à Platon, se révèle le moteur de cet accomplissement de l'homme par transmutations progressives de son affectivité, selon les trois stades de « l'amour ordinaire » (< *amor communis* >, affect passif), de « l'amour envers Dieu » (< *amor erga Deum* >, affect actif, « le plus constant des affects » — V 1), et de « l'amour intellectuel de Dieu » < *amor intellectualis Dei* >, qui nous place directement sur le plan de l'éternité, sans augmentation possible de notre puissance d'agir, pleinement réalisée en nous comme elle l'est en Dieu (V 32 et suivantes). Cette hiérarchisation des affects selon leurs degrés respectifs de puissance est cependant redoublée, d'un point de vue qualitatif, par un classement des affects en fonction de leurs objets, et de ceux qui y sont soumis : ainsi par exemple nos joies diffèrent en nature selon les natures diverses des objets qui nous affectent de joie (III 56) ; et en outre, les affects d'un individu donné diffèrent en nature des affects d'un autre individu d'une même espèce (par exemple, ceux d'un « philosophe » de ceux d'un « ivrogne »), ou de ceux d'un individu d'une autre espèce (par exemple, ceux d'un cheval de ceux d'un homme), autant que diffèrent leurs essences respectives (III 57 et sc). Ce double point de vue est sans doute une des exigences du système (voir ci-dessous l'article « qualité et quantité ») ; mais la possibilité du progrès éthique semblera se rapprocher ou s'éloigner selon qu'on adoptera sur les affects le point de vue quantitatif d'une hiérarchie continue des puissances, ou le point de vue qualitatif d'une hétérogénéité des natures.

Affection

(*affectio*)

► Les termes « affect » < *affectus* > et « affection » < *affectio* > désignent dans le spinozisme des réalités à la fois distinctes et liées. « Affection » et « mode », sont définis simultanément en I déf 5 : « par *mode* < *per modum* > j'entends les *affections* d'une substance

< *substantiae affectiones* >, autrement dit ce qui est en autre chose, et se conçoit aussi par cette autre chose ». Ainsi définis, l'affection et le mode sont caractérisés fondamentalement comme des réalités dépendantes d'autres réalités (elles sont « en autre chose », et non pas « en soi », comme la substance). Plus précisément, l'affection désigne à la fois ce qui détermine et ce qui altère (au sens d'aliéner, de « mettre en autre chose »).

▮ On doit distinguer deux cas : les « affections de la substance » et les « affections des choses singulières » (c'est-à-dire, les affections des affections de la substance). Les affections de la substance sont autant de présentations ou de déterminations de la substance : en ce sens, « affections » est synonyme de « choses particulières », ou de « modes » : « les choses particulières ne sont autre chose que des *affections* des attributs de Dieu, autrement dit des modes par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une manière précisément déterminée » < *certo et determinato modo* > (I 25 cor). Les affections de la Substance sont nécessairement actives, comme le dit Deleuze, « puisqu'elles s'expliquent par la nature de Dieu comme cause adéquate, et que Dieu ne peut pas pâtir ». Ainsi, la Substance, bien qu'elle soit « antérieure en nature à ses affections » (I 1), ne se présente jamais telle quelle, mais toujours par l'intermédiaire de ses « affections » : et c'est le sens même de l'immanentisme spinoziste que de ne pas considérer les « affections » comme des « apparences » ou des « reflets » ontologiquement dégradés, ou déficients, mais bien comme des « choses singulières », ou « particulières » exprimant pleinement la nature de la Substance.

Le terme *affectio* désigne cependant, le plus souvent, ce en quoi une chose particulière, ou un mode, est « affectée », c'est-à-dire « modifiée », « altérée » au sens de « transformée ». En ce sens, l'affection est ce qui arrive à telle chose singulière, ou mode, et elle a une dimension incontestablement passive. Toute chose singulière peut en droit se voir affectée d'une « affection » : Spinoza parle ainsi, en III 52 sc, d'une « affection de l'âme », et même, en III *déf aff 1 expl*, d'une « affection » de « l'essence de l'homme », en indiquant entendre par là « n'importe quel état de cette essence, qu'il soit inné

ou non, qu'il se conçoive par le seul *attribut* de la pensée ou par le seul *attribut* de l'étendue, ou enfin qu'il se rapporte en même temps à l'un et l'autre de ces attributs » — par où est clairement signifié que « l'affection » est une modification quelconque d'une chose singulière quelconque. De fait cependant, le terme « affection » caractérise presque toujours, chez Spinoza, le corps *humain*. Les « affections du corps humain » sont, dit Spinoza, « les images des choses » (II 17 sc ; III 27 *dém* ; V 1). D'abord énigmatique, cette détermination de « l'affection » comme « image des choses » est, à la réflexion, très parlante : notre corps, constamment soumis à l'action des autres choses, les reflète en effet dans une certaine mesure : il s'échauffe à la chaleur, se blesse sur ce qui est dur, etc. Le terme « image » indique bien, par conséquent, à la fois la grande réceptivité de notre corps, et la passivité avec laquelle il subit les agressions incessantes du monde extérieur, jusqu'à ce que ce miroir du monde soit inévitablement détruit par le monde lui-même (IV *ax*).

■ La constante bivalence de la notion d'affection (à la fois chose singulière et altération d'une chose singulière ; à la fois active comme affection de la substance, et passive comme altération de tel ou tel corps humain) fait donc système avec la double détermination des affects (actifs et passifs) et de la nature (utile et nuisible), doubles déterminations qui sont autant de conditions de possibilité du renversement et de la libération éthiques.

Affirmation

(*affirmatio*)

■ Conformément à l'usage du latin (et à celui du français), Spinoza entend par « affirmation » tantôt une « position » dans l'existence (au sens où l'on dit, par exemple, que quelqu'un « affirme » son caractère), tantôt l'indication d'un discours (au sens où l'on peut

dire : « il affirme qu'il a fait la guerre »). Tout l'intérêt et toute la difficulté de la doctrine spinoziste de l'affirmation proviennent de cette dualité.

■ L'affirmation est d'abord « affirmation absolue » de l'existence de la substance (I 8 sc 1, III 10 *dém*, III 11 sc). La notion « d'affirmation d'une existence » n'étant pas parfaitement claire (on ne conçoit pas clairement, en effet, *qui* « affirme une existence », *comment* se fait une telle « affirmation », et *en quoi* elle peut précisément consister), on ne s'étonne pas de voir Spinoza l'explicitier souvent comme « position » (III 4 *dém*, III *déf gale aff et expl*, III 54 *dém*, IV 11 *dém*, et L 36). La doctrine d'une « affirmation d'existence » entendue comme « position d'existence », rapprochée de la doctrine de la libération éthique par la puissance de l'entendement sur les affects, a contribué à faire de Spinoza un philosophe de la positivité, de l'affirmation, de l'acquiescement joyeux à l'existence. Il arrive cependant que l'« affirmation » d'une présence ou d'une existence cesse d'être position réelle, positive, active, pour se révéler simple affect : en III 18 sc, par exemple, « l'affirmation » propre au souvenir (position d'une existence fictive, ou d'une non-existence), ne diffère pas de l'erreur dans laquelle persévère malgré elle une âme qui manque des affects qui pourraient la détromper. Spinoza construit sa doctrine de l'affirmation, tout comme celle de l'erreur, dans un but clairement anti-cartésien. Il entend ruiner, en effet, l'explication cartésienne de l'erreur en soulignant le caractère illusoire de la séparation entre volonté et entendement. « La volonté » au contraire « et l'entendement sont une seule et même chose » (II 49 *cor*) ; et il n'y a pas à admettre la volonté, simple abstraction, au rang des réalités, parce qu'« 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 » (II 49). La position constante de Spinoza semble bien être de distinguer ces « affirmations » propres aux idées, ou affirmations de la pensée, des affirmations verbales (*TRE* § 37, II 49 sc). Aux « affirmations » verbales de l'*attribut* Étendue (autrement dit, aux phrases que nous prononçons, aux discours que nous tenons) devraient donc correspondre (en vertu du parallélisme), dans l'*attribut* Pensée, des

« affirmations » non verbales, c'est-à-dire des positions d'existence muettes. Spinoza, cependant, dénonce souvent l'erreur de ceux qui considèrent les idées comme des images muettes (II 43 sc). De ce point de vue, « l'affirmation » propre à toute idée serait « non muette », autrement dit, serait elle aussi essentiellement de nature verbale ou discursive. Par exemple, selon *TRE* § 53, peu importe la tournure affirmative ou négative d'une phrase donnée, pourvu qu'elle puisse se ramener à une affirmation de l'intellect, c'est-à-dire, dans ce cas, à une proposition, c'est-à-dire une énonciation, fondamentalement affirmative. Ou encore, selon II 49 sc, il est impossible d'« affirmer » plusieurs choses à la fois, au sens d'« énoncer » simultanément plusieurs phrases ; et la volonté « est un universel, que l'on *prédique* < *praedicatur* > de toutes les idées, et qui désigne seulement ce que les idées ont toutes en commun, à savoir *l'affirmation* ». Enfin, selon II 49 *dém*, « l'âme *affirme* [c'est-à-dire "énonce"] que les trois angles d'un triangle égalent deux droits ». L'« affirmation » enveloppée dans toute idée, « en tant qu'elle est idée », serait donc ici, au fond, par opposition au mutisme, une affirmation verbale, c'est-à-dire une énonciation.

■ Il y a ainsi finalement, dans le spinozisme, à côté d'une conception de l'idée comme image confuse et muette, une conception de l'idée comme « discours sur », par laquelle l'affirmation verbale se voit pleinement réhabilitée. On ne peut manquer d'être frappé en effet, à la lecture du *TRE*, par le fait que « l'idée *du* cercle » est simplement évoquée, mais jamais décrite, ou même simplement caractérisée — et comment pourrait-elle l'être, puisque par définition elle est produite par une « affirmation » non verbale ? — ; tandis que Spinoza propose plusieurs « définitions du cercle » — la pensée s'arrêtant, embarrassée, dans le premier cas, et prenant immédiatement son élan dans le second, comme s'il n'y avait d'« idées » (mais surtout pas d'« idées de »), c'est-à-dire de pensée, qu'à la condition qu'il y ait d'abord définition, c'est-à-dire affirmation verbale, ou énoncé d'une phrase.

Âme

(mens)

► La deuxième partie de *l'Éthique* est intitulée *De Mente* : « de l'âme », ou « de l'esprit », selon les traducteurs. Le français ne dispose pas, en effet, d'un terme équivalent au latin *mens* : car aucun substantif ne correspond en français à l'adjectif « mental » (à la différence de l'italien, par exemple, qui dispose du substantif *mente*) ; et parce que traduire *mens* par « le mental » serait aussi comique qu'anachronique. Le traducteur/lecteur de Spinoza est donc contraint d'empiéter sur (et parfois de jongler avec) les sens de *anima* (« âme »), *animus* (« cœur »), et *spiritus* (« esprit »), sans jamais pouvoir offrir une solution constante ni pleinement satisfaisante. Les raisons principales qui nous poussent à rendre ici *mens* par « âme » plutôt que par « esprit » sont, d'une part, l'association fréquente, sous la plume de Spinoza, de *anima* et de *mens* (*PPD*, *préf* : « *mens sive anima* » ; même association en *E V préf*), et d'autre part, le contexte cartésien de l'élaboration du système spinoziste. Tout au long de *l'Éthique*, en effet, la doctrine spinozienne de la *mens* s'oppose trait pour trait à celle de Descartes (*II ax 2* ; *II 35 sc* ; *II 49 cor* ; *V préf*). Mais lorsque Descartes s'exprime en français, il rend *mens* par « âme » (voir par exemple le titre de la sixième *Méditation*) ; et ce que critique explicitement Spinoza en *E V préf*, c'est bien la théorie cartésienne de « l'union de l'âme et du corps » < *mentis et corporis unio* >. Enfin, toute la doctrine de l'éternité « de l'âme », à la fin de *E V*, est la reprise spinoziste d'une question aussi vieille que la philosophie et la théologie : les hommes se sont en effet toujours interrogés sur l'éternité, l'immortalité ou le salut « de l'âme », et non « de l'esprit ».

► La seconde partie de *l'Éthique*, qui traite « de l'âme », s'ouvre étonnamment sur la définition du corps (*II déf 1*), tandis que manque celle de l'âme. La suite du texte donne la raison de ce paradoxe : l'âme est en effet définie peu à peu comme « l'idée du corps » (*II 13*). C'est là une conception entièrement nouvelle et originale

de l'âme, et, de ce fait, du problème classique de l'union de l'âme et du corps. L'âme n'assure plus le lien entre les parties du corps, elle n'est pas non plus le maître (ni l'esclave) du corps : elle en est l'idée, c'est-à-dire le strict équivalent, sur le plan de la pensée, de ce qu'est le corps sur le plan de l'étendue (II 21). C'est ce qu'on a pris l'habitude d'appeler le « parallélisme », bien que le terme ne se trouve pas chez Spinoza. La distinction réelle entre pensée et étendue est poussée jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'au refus de l'interaction âme/corps, malgré son apparente évidence : « 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) » (III 2, développé et argumenté en III 2 sc ; voir aussi III 11). Spinoza distingue l'idée que l'âme *est* du corps, et l'idée que l'âme *a* du corps (II 18 *cor*). L'âme ne se connaît elle-même qu'indirectement, par la connaissance des affections du corps (II 23) ; cette connaissance étant inadéquate (II 24), l'âme n'a d'elle-même qu'une connaissance inadéquate : aussi longtemps qu'elle suit « l'ordre commun de la nature », c'est-à-dire, aussi longtemps qu'elle est déterminée par la « rencontre fortuite des choses », l'âme n'a donc pas l'idée qu'elle est (II 29 *cor*). L'âme, pas plus que l'entendement < *intellectus* >, n'est cependant condamnée à « l'impuissance » et à la « servitude » (IV *titre*). L'effort propre de l'âme, en effet, c'est-à-dire son essence, est de comprendre ou raisonner (IV 26 *dém* ; V 23 sc : « les yeux de l'âme, par lesquels elle voit et observe les choses, sont les démonstrations elles-mêmes » ; V 25). Voyant de ce fait les choses « sous l'aspect de l'éternité » < *sub specie aeternitatis* >, l'âme, « dont la part éternelle est l'entendement » (V 40 *cor*), peut accéder à l'idée éternelle qu'elle est, à savoir l'essence de son corps (V 22 et *dém*) ; et les âmes, en tant qu'elles comprennent, « constituent toutes ensemble l'entendement éternel et infini de Dieu » (V 40 sc).

■ La doctrine de l'âme, qui contient certaines des plus belles formules de la philosophie de Spinoza, est ainsi à la fois une doctrine des facultés (mémoire, imagination, entendement), une doctrine des affects (désir, joie, tristesse, et leurs composés), une doctrine de la

connaissance (ouï-dire, raison, science intuitive), et une doctrine du salut (contentement < *acquiescentia* >, joie, béatitude), sans que jamais le lien d'essence au corps ne soit relâché.

Amour

(*amor*)

► Spinoza, philosophe rationaliste par excellence, parle sans cesse d'amour. C'est peut-être moins paradoxal qu'il ne semble. L'amour est le sujet principal des *Dialogues du Court Traité* (sans doute la première œuvre de Spinoza) ; il est au centre des préoccupations existentielles du début du *Traité de la Réforme de l'Entendement* : « toute notre félicité et notre misère ne résident qu'en un seul point : à quelle sorte d'objet sommes-nous attachés par l'amour ? » (§ 3). Spinoza ne se demande pas ce qu'il aime, mais ce qu'il faudrait qu'il aime. Dans *l'Éthique*, la doctrine de l'amour se développe selon la hiérarchie de « l'amour ordinaire », de « l'amour envers Dieu », et enfin de « l'amour intellectuel de Dieu », qui ne se distingue plus de la béatitude.

► Si la joie < *laetitia* > est « le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande » (III *déf aff* 2), l'amour est « une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » (III *déf aff* 6). Expliquant sa propre définition, Spinoza insiste sur le fait que l'amour ne réside pas dans un état subjectif de tension (critique de Descartes), mais dans un état objectif de « satisfaction » (*acquiescentia* : « satisfaction », « contentement », « consentement » : c'est le mot même qui caractérisera la béatitude dans les dernières pages de *l'Éthique*). L'amour ordinaire est sans doute un « affect », et, en cela, il peut nous plonger dans une forme de servitude (IV *app* 19 : « tout amour qui reconnaît une autre cause que la liberté de l'âme se change facilement en haine, à moins d'être, ce qui est pire, une espèce de délire »). Plus généralement, les troisième et quatrième

parties de *l'Éthique* détaillent les vicissitudes de l'amour ; mais son essence est immédiatement homogène à ses formes supérieures et non affectives. L'amour est ainsi l'affect qui prépare ou permet la sortie de l'affectivité. Les dernières propositions de la troisième partie de *l'Éthique* (III 58 et 59) esquissent sans les détailler des « affects de joie et de désir » qui ne seraient plus des « passions ». « L'amour envers Dieu » < *amor erga Deum* >, qui fait l'objet des propositions 15 à 20 de la cinquième partie, correspond précisément à cette définition. Spinoza insiste sur le fait que cet « amour » est bien un « affect » (V 20 sc : c'est « le plus constant des affects » ; il peut occuper la plus grande partie de l'âme et « l'affecter amplement »), mais qu'il se distingue des affects en ce qu'il « ne peut être gâté par aucun des vices qui sont inhérents à l'amour ordinaire » < *communis amor* >, car il n'y a pas d'affect qui lui soit contraire. « L'amour envers Dieu » est une aspiration de la raison, et ne se distingue pas du « souverain bien » (V 20 *dém*). L'amour intellectuel de Dieu, enfin < *amor intellectualis Dei* >, développé dans les toutes dernières propositions de *l'Éthique*, se distingue de « l'amour envers Dieu » en ce qu'il se situe sur le plan de l'éternité, et non plus sur celui de la durée (V 34 : « nul amour, sauf l'amour intellectuel, n'est éternel ») : selon un mouvement caractéristique du spinozisme, l'éternité de l'objet aimé rejaillit sur l'amour porté à l'objet (V 32 et *cor*), jusqu'à la réciprocité de l'amour intellectuel que Dieu se porte à lui-même et de celui qui porte l'âme à Dieu (V 35 et 36).

▮ La distinction n'est cependant pas plus tranchée entre « l'amour envers Dieu » et « l'amour intellectuel de Dieu » qu'elle ne l'était entre « l'amour ordinaire » et « l'amour envers Dieu ». En V 42 *dém*, en effet, Spinoza identifie délibérément « l'amour envers Dieu », « l'amour intellectuel de Dieu », et la « béatitude ». D'étape en étape, des affects passifs, toujours teintés de tristesse, aux affects actifs, toujours susceptibles d'être ramenés à la joie, puis, au-delà, jusqu'à un amour ou une joie qui ne seraient plus des affects, mais des développements béatifiques de notre puissance de connaître, le terme « amour » est maintenu, unifie le parcours. Sans cette continuité des trois genres de l'amour, analogue au fond à la conti-

nuité des trois « genres de connaissance », le salut ne serait pas possible. Chez Spinoza comme chez Platon, finalement, et malgré tout ce qui peut opposer un système de l'immanence d'un système de la transcendance, les transmutations de l'amour accompagnent et favorisent ainsi la transmutation plus générale de l'ignorance en savoir, et de la servitude en liberté.

Attribut

(*attributum*)

► Un « attribut », c'est, traditionnellement et couramment, ce qui est « attribué à » un sujet, c'est-à-dire une caractérisation, une détermination, ou une qualification, qui laisse toujours la possibilité d'une distinction entre l'attribut du sujet et son essence. Spinoza, dans ses premiers écrits, conserve quelque chose de cette tradition, mais rompt avec elle, dans *l'Éthique*, à double titre : « l'attribut » s'y dit d'une « substance » et non plus d'un sujet, et il constitue l'essence même de cette substance (il ne s'en distingue plus) : « Par attribut, j'entends ce que l'entendement perçoit d'une substance, comme constituant son essence » (I *déf* 4).

► Spinoza ne dit pas que l'attribut « est » l'essence de la substance, mais qu'il est « ce que l'entendement perçoit » d'une substance « comme constituant son essence ». De là, assez légitimement, l'hypothèse que les attributs seraient des « points de vue », des « perspectives » sur la substance, qui pourraient varier selon les entendements, et donc auraient une dimension sinon subjective, du moins relative à nos cadres perceptifs — hypothèse encore renforcée par le recours, dans la définition de l'attribut, à la notion de « perception » : comme si la substance était l'objet « en soi », et l'attribut l'objet « perçu » (voir *L* 10 fin : le « plan » et le « blanc »). En réalité, comme l'a montré surabondamment Martial Gueroult, une telle lecture est intenable dans le système : « ce que l'entendement

perçoit », en effet, n'y est en aucune façon un « point de vue », mais la chose telle qu'elle est en elle-même (II 44 *dém* ; voir aussi I 30 et II 4 *dém*). Les attributs sont donc, non pas pour nous, mais en soi, l'essence de la substance. Dieu ou la substance consiste en une infinité d'attributs (I *déf* 6) dont nous ne connaissons que deux : la pensée et l'étendue (II 1 et 2). Deux attributs distincts n'ont rien en commun (I 2). Comment des attributs qui n'ont rien en commun peuvent-ils être l'essence de la même substance indivisible (I 13) ? Spinoza l'explique en I 10 sc et en II 7 sc, en recourant à la notion centrale « d'expression » : les attributs sont autant « d'expressions » distinctes d'une seule et même substance. C'est ce qu'on a appelé le « parallélisme » : les attributs sont autant d'expressions, sur des plans qui ne se recoupent jamais, d'une seule et même réalité, c'est-à-dire d'un seul et même « ordre », ou d'un seul et même « enchaînement des causes ». Et, comme Dieu, chaque chose singulière, chacun de nous par exemple, se trouve ainsi exister simultanément sur une infinité de plans, dont nous ne connaissons que deux : une seule et même chose singulière s'exprime simultanément sous forme de pensée (âme), d'étendue (corps) (III 2 sc), et sous une infinité d'autres. Mais la connaissance de notre essence ne s'en trouve pas diminuée pour autant : elle est en effet identiquement exprimée dans chacun des attributs. De même, le fait que nous ne connaissons que deux des attributs de Dieu ne nous le rend pas mystérieux : un attribut exprime l'essence de Dieu dans sa totalité, et non un « fragment » de cette essence. Voilà pourquoi « la connaissance de l'essence éternelle et infinie de dieu qu'enveloppe chaque idée est adéquate et parfaite » (II 46).

■ La doctrine des attributs est l'une des plus originales du spinozisme. Elle s'est élaborée progressivement. Dans les *Principes de la Philosophie de Descartes* (I *déf* 5), Spinoza tient encore pour équivalents « propriété », « qualité », et « attribut ». Dans les *Pensées Métaphysiques* (II 11), il envisage bien d'autres « attributs » que la pensée et l'étendue (voir aussi *Lettre* 6). Mais dans *l'Éthique*, la doctrine est fixée autant que le vocabulaire : Spinoza ne s'y exprime jamais en termes de « propres ». Des « qualités » il a fait

des « essences », l'essence même de la substance : la doctrine des attributs est donc une pièce maîtresse de la constitution qualitative de la nature naturante.

Augmenter-diminuer_____

(*augere-minuere*)

► L'augmentation (ou la diminution) de la « puissance d'agir » (ou « de penser ») sont les concepts centraux (toujours exprimés par les verbes « augmenter » et « diminuer ») de la théorie des affects, développée dans les parties III et IV de l'*Éthique* : « Par affect j'entends les affections du corps, par lesquelles la puissance d'agir < *agendi potentia* > de ce corps est augmentée ou diminuée < *augetur vel minuitur* >, favorisée ou contrariée < *juvatur vel coercetur* >, et en même temps les idées de ces affections » (III *déf* 3).

► L'augmentation ou la diminution de la « puissance d'agir » s'accompagne en effet, selon le parallélisme, d'une augmentation ou d'une diminution de la « puissance de penser » (II 11, 12 et *dém*, 13). De là, immédiatement, les définitions des deux affects fondamentaux de la « joie » et de la « tristesse », qui, bien que définis en termes de « passage de l'âme à une perfection plus grande, ou moindre » (III 11 *sc*), ne sont rien d'autre (selon III 15 *dém*) que des augmentations ou des diminutions de la « puissance de penser ». Les affects augmentent et diminuent, par conséquent, la « puissance de penser » tout autant que la « puissance d'agir » : de ce fait, une « augmentation » de la puissance de penser pourra vaincre les affects tristes (IV 41 *dém*, IV 59 *dém*). Tous ces thèmes sont noués en III *déf gale aff* et *expl*, qui établit l'équivalence de l'augmentation (ou de la diminution) de la puissance de penser (ou d'agir), avec celles de la « force d'exister », mais aussi avec le fait « d'envelopper plus ou moins de réalité », ou avec le « passage à une plus grande

ou à une moindre perfection ». L'augmentation et la diminution de la puissance d'agir (ou de penser) sont ainsi au fondement de la détermination quantitative de la « nature naturée ».

■ La philosophie de Spinoza rencontre donc sans cesse la question de la comparaison comme une question cruciale : comparaison des puissances respectives ou variables des affects, ou question de la « joie » et du « bonheur », comparaison des puissances respectives de la raison et des affects, ou question de la « béatitude » et de la « liberté ».

Voir Joie comparable, béatitude incomparable.

Automate spirituel

(*automa spirituale*)

TRE § 46 : « cela revient à ce qu'on dit les anciens : que la vraie science procède de la cause aux effets ; à cela près cependant que, jamais que je sache, on n'a conçu, comme nous ici, l'âme agissant selon des lois déterminées et telle qu'un automate spirituel » < *quasi aliquod automa spirituale* > (trad. Ch. Appuhn). Spinoza souligne ici d'un coup son statut d'auteur moderne (opposé aux « anciens »), dans la lignée du mécanisme cartésien, et son originalité par rapport à Descartes lui-même. Ici comme dans la préface de l'*Éthique*, il s'agit toujours de reprocher à Descartes de ne pas être allé au bout de son mécanisme. Il n'existe en effet pour Spinoza aucune raison valable d'exempter la pensée du mécanisme qui règne sur l'étendue. De même que l'homme n'est pas dans la nature « un empire dans un empire » (III *préf*), de même la pensée n'est pas dans l'homme « un empire dans un empire ». L'« automatisme spirituel » est donc

aussi l'une des nombreuses façons de rejeter comme illusoires les concepts cartésiens de « libre arbitre » et de « volonté », au nom d'un cartésianisme plus conséquent.

Voir Liberté.

Bonheur, heureux, béatitude/félicité

(*gaudium, felix-fortunatus-beatus,*
beatitudo/foelicitas)

► Tout le monde s'accorde pour voir dans le spinozisme une philosophie de la joie et de la béatitude. Mais serait-il légitime, pour autant, d'en faire une philosophie du bonheur ? Cette question appellerait à son tour un réexamen de ce que nous entendons usuellement sous le terme de « bonheur », puisque ce dernier ne correspond exactement à aucun des termes latins qui composent chez Spinoza la constellation du « contentement » < *gaudium* >, de la « félicité » < *foelicitas* >, de la « béatitude » < *beatitudo* > et de la « satisfaction » < *acquiescentia* > — sans préjuger des distinctions à établir ou à maintenir entre ces différents termes, ou de l'exhaustivité d'une telle liste.

▮ Il est légitime de se demander si un philosophe qui se propose de vous conduire à la béatitude (II *préf*; voir également V 42 sc) l'a lui-même éprouvée. Ferdinand Alquié doutait que Spinoza y fût parvenu, pas plus que ses lecteurs, et tirait de ce doute un argument contre le spinozisme (*Le Rationalisme de Spinoza*. Paris : PUF, 1981, pp. 12-13). Bernard Pautrat estime au contraire (*Traité de l'Amendement de l'Intellect*, Paris : Éditions Allia, 1999), qu'il faut voir chez Spinoza une philosophie du « bonheur », c'est-à-dire une philosophie qui donne le bonheur, mais qui en provient aussi. À

supposer qu'on laisse de côté une controverse existentielle de toute évidence impossible à trancher (encore que, de Goethe à Deleuze, la liste serait bien longue des lecteurs de Spinoza touchés par une espèce de joie très singulière), la question adressée à la doctrine n'en demeurerait pas moins : pouvons-nous tenir pour équivalents les différents termes que Spinoza utilise pour désigner la satisfaction, le contentement, l'épanouissement, la tranquillité..., et, qui plus est, les rapporter tous ensemble (quitte à admettre telle ou telle variante, telle ou telle nuance) à une doctrine du « bonheur » ?

Nous appelons « bonheur » d'un côté un sentiment ou une sensation, et dans ce cas le terme de « bonheur » peut désigner un « affect », et se trouvera légitimement rapproché de ce que Spinoza nomme « joie » < *laetitia* >, « contentement » ou « épanouissement » ou « jouissance » < *gaudium* >, « satisfaction » < *satisfactio*, *acquiescentia* >, « tranquillité d'esprit » < *tranquillitas animi* > et, bien sûr, « béatitude » < *beatitudo* >. Mais le terme « bonheur » désigne aussi la chance objective qui échoit de façon variée à chacun dans sa vie : ce sont les « heureuses rencontres » (c'est-à-dire, des rencontres ou des compositions « favorables », comme par exemple une nourriture saine et un air pur), la bonne *santé*, la *paix* ou la *sécurité* de la Cité, les bonnes récoltes, les dons naturels (« heureux tempérament », « bonheur de plume », etc.). Toutes ces notions désignent au fond l'ordre du « sort », de la « chance », ou, pour reprendre un terme très présent chez Spinoza, de la « fortune » < *fortuna* >. Celui à qui la fortune sourit peut être dit *fortunatus*, ou *felix*, « heureux » au sens où le sort lui est favorable : l'unique emploi de *felix* et les deux seuls de *infelix*, dans l'*Éthique* (V 39 sc), vont d'ailleurs clairement dans ce sens. Mais on peut très bien imaginer d'être *felix* sans être *beatus*, c'est-à-dire d'être chanceux sans être joyeux — et inversement.

Spinoza sait que la fortune peut être favorable autant que défavorable, puisqu'il nous invite à « supporter d'une âme égale l'un et l'autre de ses deux visages » < *utramque fortunae faciem aequo animo expectare* > (II 49 sc), et puisque le *TTP* s'ouvre sur la description des variations affectives qui accompagnent chez les hommes la

possession des « biens incertains de la fortune » < *incerta fortunae bona* > (p. 57). Néanmoins, de toute évidence, la « fortune », même favorable, n'est pas pour Spinoza le chemin du bonheur. Il suffirait pour s'en convaincre de lire le début de la quatrième partie de l'*Éthique*, qui associe immédiatement règne des affects, fortune, et servitude : « L'impuissance humaine à maîtriser et à contrarier les affects », déclare en effet Spinoza, « je l'appelle *servitude* < *servitutem voco* > ; en effet, l'homme soumis aux affects < *affectus obnoxius* > est sous l'autorité non de lui-même, mais de la *fortune* < *sui juris non est, sed fortunae* >, au pouvoir de laquelle il se trouve à ce point qu'il est souvent forcé, quoiqu'il voie le meilleur pour lui-même, de faire pourtant le pire ». La « fortune » représentant le gouvernement des « causes extérieures » (TTP, ch 3, p. 153), la vertu, la raison, et donc à terme la béatitude consisteront dans tous les cas, non seulement à se passer du « secours de la fortune » < *fortunae auxilium* > (IV 46 sc), mais à cesser complètement de lui « obéir » pour n'obéir qu'à soi-même (contrairement aux ignorants, qui préfèrent « obéir à la fortune plutôt qu'à eux-mêmes » < *fortunae potius quam sibi parere* >), tout en lui « commandant » < *fortunae imperare* > (IV 47 sc). C'est que pour Spinoza, la fortune, non contente de distribuer aléatoirement les rencontres favorables, et donc d'être essentiellement injuste (en ce qui concerne les « dons de fortune » < *dona fortunae* > : en effet, « le sot a part au bonheur et au malheur à peu près autant que l'homme prudent » < *stultus fere aeque foelix et infoelix, ac prudens sit* > — TTP, ch 3, p. 155), finit toujours par nous être défavorable. Notre sort comprend la maladie, la vieillesse, et finalement la mort, non certes en vertu de déficiences de notre nature (notre sort ne touche pas à notre essence), toujours accidentellement sans doute, mais néanmoins de façon statistiquement inévitable.

Puisque la « fortune » désigne à la fois ce qui nous est extérieur, accidentel et finalement néfaste, on s'attendra donc à voir Spinoza concentrer pratiquement toute sa doctrine du « bonheur » précisément sur ce qui ne relève pas de « l'heur », mais des diverses colorations affectives qui embellissent une vie menée selon l'intériorité de l'essence. Et de fait, puisqu'échapper à la « servitude »,

c'est se délivrer du règne des causes extérieures, c'est-à-dire en réalité de la « fortune », les diverses formes de l'accomplissement ou de l'épanouissement spinozistes enveloppent le plus souvent la dimension de l'intériorité, ou plus exactement de l'adéquation de l'homme heureux à sa propre nature (« le bonheur consiste en ce que l'homme peut conserver son être » < *felicitatem in eo consistere, quod homo suum esse conservare potest* > — IV 18 sc), même et surtout quand elle n'est qu'une façon de retrouver Dieu et de se projeter en lui. Ce « bonheur » sera alors dit indifféremment en termes de *beatitudo* (1), de *laetitia* (2), ou d'*acquiescentia* (3) : (1) « Donc celui-ci est nécessairement le plus parfait et participe le plus à la suprême béatitude » < *et de summa beatitudine maxime participat* >, qui aime plus que tout la connaissance intellectuelle de Dieu, l'être assurément le plus parfait, et s'y complaît au plus haut point. C'est donc à cela, à l'amour et à la connaissance de Dieu, que revient notre souverain bien et notre béatitude < *Huc itaque nostrum summum bonum, nostraque beatitudo redit, in cognitione scilicet et amorem Dei* > (TTP, ch IV, p. 187); (2) *Éthique* IV 45, scolie (texte célèbre sur la légitimation des plaisirs de la vie ordinaire : vêtement, musique, parfums, etc.) : « [...] plus grande est la joie qui nous affecte, plus grande la perfection à laquelle nous passons, c'est-à-dire, plus nous participons, nécessairement, de la nature divine » < *quo majori laetitiâ afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de naturâ divinâ participare necesse est* >; (3) *Éthique* V 27 dém : « [...] qui connaît les choses par ce genre de connaissance [sc. Le « troisième genre »] passe à la suprême perfection humaine, et par conséquent [...] est affecté de la plus haute joie < *summâ laetitiâ afficitur* > [...] qu'accompagne [...] l'idée de soi-même et de sa vertu < *concomitante ideâ sui, suaeque virtutis* >, et partant [...] de ce genre de connaissance naît la plus haute satisfaction < *summa [...] acquiescentia* > qu'il puisse y avoir » (on voit bien, dans ce dernier passage, le lien entre *laetitia* et *acquiescentia*).

La distinction entre le bonheur comme sentiment intérieur et le bonheur comme heureuse rencontre n'est cependant pas toujours active dans les textes de Spinoza. D'abord, les termes *beatitudo* et *felicitas* y sont

souvent donnés comme synonymes (voir par exemple II 49 sc : « notre suprême félicité ou béatitude » < *nostra summa felicitas, sive beatitudo* >; IV app ch 4 : « la suprême félicité, autrement dit la béatitude » < *summa hominis foelicitas, seu beatitudo* >; voir également TTP, ch III, début (p. 149) : « Le bonheur véritable et la vraie béatitude < *vera foelicitas et beatitudo* > consistent pour chacun dans la seule jouissance du bien » (dans les lignes qui suivent, *foelicitas* est toujours redoublé par *beatitudo*); *ibid*, ch IV, p. 187 : « Puisque donc l'amour de Dieu est la félicité suprême de l'homme, sa béatitude et sa fin ultime et le but de toutes les actions humaines » < *Cum itaque amor Dei summa hominis foelicitas sit et beatitudo, et finis ultimus et scopus omnium humanarum actionum* >), ce qui revient à replier l'un sur l'autre le bonheur dérivant des causes extérieures, et celui provenant du développement des natures singulières. D'autre part, et de façon assez frappante, les affects relevant de la joie < *laetitia* > et du contentement < *gaudium* > sont parfois dévalorisés par Spinoza, tandis qu'au contraire, et parallèlement, se développe la riche thématique d'un salut comportementaliste, c'est-à-dire tourné strictement vers l'extériorité. Pour ce qui est du premier point, certains textes sont très explicites, quoique surprenants. Le terme *gaudium*, « contentement », par exemple, apparenté au verbe *gaudere*, « jouir », « jouir de », « se réjouir de » (sur lequel reposent presque entièrement, pour donner une idée de son importance, le texte et la démonstration de la toute dernière proposition de l'*Éthique*), s'il sert parfois à qualifier l'accomplissement éthique obtenu dans et par la « vraie connaissance des causes » (V 10 sc), se trouve cependant rejeté par Spinoza, dans la quatrième partie de l'*Éthique*, parmi les « signes de l'impuissance de l'âme » (IV 47 sc). Si on tirait toutes les conséquences d'une telle caractérisation, le « contentement » pourrait paradoxalement apparaître comme un affect propice à la « superstition », et donc très éloigné de toutes les formes d'accomplissement ou de « bonheur » que nous avons jusqu'ici recensées chez Spinoza. Et, si la « joie » < *laetitia* > en elle-même n'est jamais dépréciée par Spinoza, la « satisfaction de soi-même » ou « contentement intérieur » < *acquiescentia in se ipso* >, pourtant en charge d'une partie majeure de l'accomplissement éthique et du salut, n'est nullement exceptée, lors de sa première apparition et de sa première définition dans l'*Éthique*, des déterminations négatives que Spinoza reconnaît aux affects, et même aux affects de joie (III 51 sc).

Même si par la suite l'*acquiescentia in se ipso* se verra élevée aussi haut que possible sur le chemin de l'accomplissement, et notamment à partir de *Éthique* IV 52, il n'en reste pas moins qu'à l'origine c'est un affect lié à une des illusions les plus néfastes aux yeux de Spinoza (la croyance au libre arbitre), capable par sa « véhémence » de nous détourner très loin de la vraie voie du salut.

D'autre part, l'extériorité n'est pas toujours opposée par Spinoza, loin de là, au salut et à tous les types de satisfactions qui y sont liés. Ainsi, non seulement le salut est possible par l'obéissance, c'est-à-dire par un comportement dont on ne comprend pas nécessairement la raison, et qui nous est imposé de l'extérieur, mais bien plus, celui qui suit la « vraie règle de vie », fût-ce en obéissant, sera « heureux » < *beatus* >. Plusieurs passages du *Traité Théologico-Politique* sont particulièrement explicites sur ce point. Lorsque par exemple, en conclusion du chapitre V, Spinoza explique ce que doit signifier à ses yeux le terme *beatus*, il écrit : « Je me bornerai cependant à dire ceci : nul ne peut être connu que par ses œuvres < *nos neminem nisi ex operibus cognoscere posse* >. Celui donc qui aura manifesté avec abondance ces fruits que sont la charité, le contentement < *gaudi[um]* >, la paix, la patience < *longanimita[s]* >, la bienveillance < *benignita[s]* >, la bonté, la bonne foi < *fide[s]* >, la douceur < *mansuetud[o]* > et la maîtrise de soi < *continentia* >, [...], celui-là, que la seule raison l'instruise ou l'Écriture seule, en est véritablement instruit par Dieu et parfaitement heureux < *a Deo revera edoctus est et omnino beatus* > ». La référence exclusive aux « œuvres » est bien la valorisation la plus haute de l'extériorité. Un peu à la manière du « mettez-vous à genoux et vous croirez » pascalien, Spinoza déclare que celui qui agit correctement (et la liste donnée ci-dessus des conditions du bonheur est pour l'essentiel une liste de comportements) ressentira bel et bien la « béatitude », puisque la *beatitudo* est ce que ressent celui qui est *beatus*. Cela peut surprendre, car nous nous forgeons volontiers l'idée d'un « salut à deux vitesses », intérieur et béatifique pour le sage, extérieur mais

sans jouissance pour l'ignorant, comme si les ignorants devaient s'estimer déjà bien « heureux » d'être sauvés, sans aller réclamer encore des plaisirs supplémentaires. Mais pour Spinoza, même si les ignorants ne sont pas tous sauvés, et même si ceux qui ne le sont pas ne vivent que de souffrance (V 42 sc), ceux que l'obéissance à la « vraie règle de vie » sauvera trouveront le bonheur par surcroît. Spinoza semble en effet convaincu que la « véritable règle de vie », par une mystérieuse mais évidente métamorphose, procure à celui qui la suit non seulement le bonheur, mais même le « concept clair et distinct » dont ce bonheur devrait être la conséquence. Il déclare en effet, toujours au chapitre V du *TTP*, que « celui qui ignore [les récits de la foi] et connaît néanmoins par la lumière naturelle l'existence de Dieu et les autres dogmes [...], et qui possède en même temps la véritable règle de vie < *et deinde veram vivendi ratio habet* >, celui-là est parfaitement heureux < *beatum omnino esse* >, bien plus heureux que la foule, car il n'a pas seulement des opinions vraies, il a encore un concept clair et distinct < *clarum [...] et distinctum habet conceptum* > » (p. 231).

▣ Même si le spinozisme le plus visible consiste en grande partie à nous délivrer des « causes extérieures », la question du « bonheur », comme d'ailleurs bien d'autres notions centrales dans la doctrine, nous oblige ainsi, de façon assez inattendue, à redonner toute sa place à la question de l'extériorité, et surtout à éviter de l'opposer à l'intériorité comme on opposerait la servitude au salut, la souffrance à la jouissance, ou l'obéissance au consentement. Et comment s'étonner, d'ailleurs, qu'un immanentisme absolu ne permette pas de distinguer clairement ce qui relève de l'extériorité de ce qui s'en distingue ? — la double voie du bonheur chez Spinoza, la « béatitude » n'étant pas plus la servante de la « félicité » que la « félicité » ne l'est de la « béatitude ».

Chance

(*fortuna*)

Voir Bonheur.

Choses singulières

(*res singulares*)

Voir Fini, Individu.

Connaissance (genres de)

(*genera cognitionis*)

► On pourrait être surpris de la célébrité de la théorie spinoziste des « genres de connaissance ». L'idée de distinguer entre diverses façons de connaître est en effet aussi vieille que la distinction entre « opinion », « imagination », « mémoire », « raison », et « intuition », c'est-à-dire aussi vieille que la philosophie. Spinoza n'a d'ailleurs formulé qu'assez tard (dans *l'Éthique*) sa doctrine en termes de « genres de connaissance ». Les « genres de connaissance » ne sont plus des « facultés » séparées et distinctes, mais des parties, ou plus exactement des degrés d'une seule et même activité. Parler en termes de « genres de connaissance » plutôt qu'en termes de « facultés de l'âme », c'est donc préparer et unir la voie du salut.

► Considérée très généralement, la théorie des « genres de connaissance », même si elle n'a pas toujours porté ce nom dans les divers ouvrages de Spinoza, présente des traits constants et des traits

variables. La constance de la doctrine est perceptible dans le recours récurrent à l'exemple de la recherche de la quatrième proportionnelle (trouver d qui soit à c comme b est à a), repris de traité en traité pour mettre en évidence les différences entre les genres de connaissance. Procéder, dans cette recherche, en répétant une recette apprise sans la comprendre, relèvera toujours d'un premier genre de connaissance ; procéder en opérant selon les règles de l'arithmétique, et en étant capable de montrer le caractère universel de la règle que l'on applique, relèvera toujours d'un second genre ; trouver enfin la solution dans une intuition claire, directe et immédiate de la proportionnalité elle-même (c'est-à-dire, procéder sans procéder), relèvera toujours d'un troisième genre de connaissance. Plus précisément, le premier genre de connaissance possède toujours les caractères de ce que Spinoza appellera successivement « connaissance par ouï-dire » < *door hooren zeggen* > (CT II 1)/*ex auditu* (TRE § 11), ou par « expérience vague » < *experientià vagà* > (TRE § 12, E II 40 sc 2), ou « par les signes » < *ex signis* > (E *ibid*), ou encore « croyance » < *geloof* > (CT II 1), « opinion » < *opinio* > et « imagination » (E II 40 sc 2) : il s'agit toujours de ce que nous appellerions « induction », à savoir la formation de notions universelles à partir d'expériences singulières « qui se représentent à nous par le moyen des sens de manière mutilée, confuse, et sans ordre pour l'intellect » (E II 40 sc 2). Le cœur de ce premier genre de connaissance est donc la perception sensible d'une chose singulière. Le deuxième genre de connaissance est presque toujours appelé « raison » (CT II 1, E II 40 sc) par Spinoza (à l'exception notable du TRE, qui évite le terme, mais désigne indirectement la chose en faisant référence à l'activité des « mathématiciens »). Il s'agit d'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 ». L'essentiel y est le fait de se situer immédiatement dans la généralité, et que la pensée y soit discursive : en cela, le second genre de connaissance s'oppose terme à terme au premier. Le troisième genre de connaissance, enfin, est appelé « intuition » par Spinoza : « intuition claire » < *deur-zigtigheid* > (CT II 1 fin) ; « intuitivement » < *intuitive* >, sans faire aucune opération » (TRE § 16 fin) ; « science intuitive » < *scientia*

intuitiva > (E II 40 sc). Ce troisième genre de connaissance retrouve donc certaines caractéristiques du premier : il est une perception directe d'une chose singulière. Spinoza recourt d'ailleurs presque toujours, pour le caractériser, à des comparaisons avec la « vue » ou la « vision » (comme l'exige l'étymologie du terme « intuition ») : vision non plus de l'œil, mais de l'esprit (V 23 sc), mais vision tout de même. Le schéma du passage du premier au troisième genre de connaissance, que l'on retrouve chez Spinoza d'œuvre en œuvre, est donc clairement celui d'un double dépassement : dépassement de la perception sensible, particulière, et en cela limitée, dans la raison, c'est-à-dire dans l'universel ; puis dépassement de l'universel lui-même, inapte à saisir le singulier en tant que tel, dans une intuition rationnelle, sorte de perception de la pensée — la connaissance du troisième genre (« qui procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses » — II 40 sc 2) devant alors réaliser l'accord toujours espéré du rationnel et du singulier, du discursif et de l'intuitif.

Ce qui varie, dans le cadre de ce schéma constant, ce n'est pas tant le nom donné à ces divers genres de connaissance (« modes de perception » < *modi percipiendi* > dans le *TRE* § 9, « genres de connaissance » < *genera cognitionis* > dans *l'Éthique*), ou leur nombre (tantôt trois, tantôt quatre), que la valeur accordée au second. Spinoza en effet a toujours estimé que le premier genre de connaissance était la source de l'erreur (on s'étonnera peut-être ici de le voir appelé « genre de *connaissance* », mais Spinoza lui reconnaît précisément, en *TRE* § 15, un immense contenu de connaissance : par expérience vague, en effet, je sais que je mourrai, que l'eau est propre à éteindre le feu, et « presque tout ce qui se fait pour l'usage de la vie ») ; et que, de l'autre côté, le troisième genre de connaissance était la source de la vérité en même temps que du salut (thème constant dans *l'Éthique* : voir par exemple IV *app* 4, V 27, V 32 et *cor*, etc.). En revanche, comme l'a bien vu Alquié, la « raison » est rapprochée, dans les premiers traités, du premier genre de connaissance (et donc de la possibilité de l'erreur), mais du troisième (et donc de la vérité et du salut) dans *l'Éthique*. Spinoza

devait craindre en effet la confusion entre la mauvaise généralisation résultant de l'induction, et les bonnes généralités de la raison. Il ne parvient à arracher la rationalité à la généralité que dans *l'Éthique*, au moyen de la doctrine des « notions communes » < *notiones communes* > (II 40 sc 2), qui sont par nature non pas générales, mais universelles (II 37 et suiv. : ce qui est « également dans la partie et dans le tout »). Quels que soient les problèmes de détail que peut poser la doctrine des « notions communes », le fait lui-même d'une sorte de flottement spinoziste sur le statut et la valeur à accorder à la « raison » discursive, c'est-à-dire à la raison démonstrative (la manière des géomètres) elle-même, demeure l'aspect le plus frappant de la doctrine des « genres de connaissance ».

■ Que l'on place la barre entre les deux premiers genres de connaissance et le troisième, comme le fait d'abord Spinoza, ou entre le premier genre et les deux suivants, comme dans *l'Éthique*, le problème est toujours de savoir comment un entendement impuissant sera capable de se « réformer » du fond de son impuissance (problème assez analogue, au fond, à celui que rencontrera Kant dans la *Critique de la raison pure*), surtout lorsque la voie de la décision subjective, évoquée fugitivement dans les premières pages du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, est exclue par *l'Éthique*.

Conservation, conserver

(*conservatio, servare/conservare*)

■ « L'effort < *conatus* > par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être » < *in suo esse perseverare* > (III 7) et l'effort « pour se conserver soi-même » < *sese conservandi* > sont deux façons équivalentes de désigner « l'essence » de la chose considérée (IV 26 *dém*). Il y a de ce fait chez Spinoza, en dépit des « révolutionnaires » qui le revendiquent, une doctrine constamment positive, y compris sur le plan politique, de la « conservation ».

D Le thème de la « conservation », développé à partir de la question de la « persévérance dans l'existence » (*Éthique* III), n'apparaît donc presque pas dans les deux premières parties de l'*Éthique*, malgré la caractérisation remarquable et rétroactive, en IV 26 *dém*, de l'acte de « comprendre », comme « effort de l'esprit pour *conserver* son être », et malgré le rattachement, lui aussi rétroactif, de l'effort des « choses singulières » pour « *conserver* leur être » à la « puissance même de Dieu, autrement dit de la Nature » (IV 4 *dém*). Mais il se développe largement avec la théorie des affects. Ainsi la « joie » et l'« amour » ont partie liée avec un effort pour conserver : « qui aime, nécessairement s'efforce d'avoir en sa présence la chose qu'il aime, et de la *conserver* » (III 13 *sc*) ; « qui imagine détruit ce qu'il aime sera triste ; et, s'il l'imagine *conservé*, joyeux » (III 19) ; « puisque la joie augmente ou aide la puissance d'agir de l'homme, [...] l'homme affecté de joie ne désire rien d'autre que la *conserver* » (III 37 *dém*, repris en III 38 *dém*). Associé aux affects de joie, et aux affects actifs (par exemple, la « fermeté » ou *animositas* en III 59 *sc* : « par fermeté j'entends le désir par lequel chacun s'efforce de *conserver* son être sous la seule dictée de la raison ») l'effort pour « conserver son être » en vient donc naturellement à caractériser la vertu elle-même, ou l'accomplissement éthique sous toutes ses formes : « Nous appelons bien ou mal ce qui sert ou bien nuit à la *conservation* de notre être » (IV 8 *dém*) ; « la raison [...] demande [...], absolument parlant, que chacun s'efforce, autant qu'il est en lui, de *conserver* son être » (IV 18 *sc*) ; et, dans ce même scolie, qui rejette la possibilité ontologique du suicide, Spinoza écrit : « le bonheur < *felicitas* > consiste en ce que l'homme peut *conserver* son être ». Les propositions suivantes accentuent encore, si besoin était, la liaison d'essence entre « conserver son être » ou « se conserver soi-même » et tous les plus hauts degrés de l'accomplissement éthique : « Plus chacun s'efforce de rechercher ce qui lui est utile, c'est-à-dire de *conserver* son être, et en a le pouvoir, plus il est doté de vertu » < *eo magis virtute praeditus est* > (IV 20 — le scolie revient sur l'association suicide-impuissance) ; « Nulle vertu ne se peut concevoir avant celle-ci (à savoir l'effort pour se *conserver* soi-même) » < *conatu[s] sese conservandi* >, thème repris dans le corollaire : « l'effort pour se *conserver* soi-même est le premier et

unique fondement de la vertu ». Selon la célèbre proposition IV 24, enfin, « absolument parlant, agir par vertu n'est en nous rien d'autre qu'agir, vivre, *conserver* son être (trois façons de dire la même chose) sous la conduite de la raison [...] » (voir aussi IV 35 *cor* 2). On ne s'étonne donc pas de voir « l'effort pour se conserver », érigé en « règle de *conserver* son être » < *ratio suum esse conservandi* > (IV 72 *sc*), conduire directement à « vivre librement » (IV 73 *dém*), ou à « jouir de la vie rationnelle » (IV *App* 9). Et cette valorisation constante de la « conservation » (*conservatio*, voir III 9 *sc*, III *déf aff* 1 *expl*, IV *app* 27) s'applique naturellement aux « choses singulières » d'un degré de composition plus élevé que sont les États ou les sociétés politiques : « Cette société, garantie par les lois et par le pouvoir de se *conserver*, s'appelle Cité » (IV 37 *sc* 2). Et ce qui est dit en IV 39 du corps humain pourrait très bien être dit de la Cité : « Tout ce qui fait que se *conserve* le rapport de mouvement et de repos que les parties du corps humain ont entre elles, est bon ; et mauvais au contraire », etc.

▀ Le conservatisme ontologique de Spinoza conduit ainsi (si « paradoxal » qu'il ait pu être qualifié par le regretté François Zourabichvili) à un conservatisme politique, particulièrement lisible dans le *Traité Politique*, son dernier ouvrage. La question très générale à laquelle répond le *Traité Politique* est en effet : « quel est le meilleur régime pour tout État ? » (TP 5/1 et 5/2). Spinoza ne se demande donc pas, contrairement à ce qu'on aurait sans doute pu attendre, « quel est le meilleur régime, absolument parlant ? », ce qui l'aurait conduit à évaluer les mérites et les inconvénients respectifs des différents types d'État que sont le monarchique, l'aristocratique et le démocratique. Mais il se demande bien « quel est le meilleur état de tout État », c'est-à-dire « quelles sont les formes idéales, quelles sont les formes les meilleures que l'on puisse concevoir, de la monarchie, de l'aristocratie, et de la démocratie ? ». Et il répond alors immédiatement : « Le meilleur régime pour tout État se connaît facilement à partir de la fin de la société civile, qui n'est à l'évidence rien d'autre que la paix et la sécurité de la vie. Et par suite l'État le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, et dont les règles de droit sont observées sans violations » (TP 5/2).

Spinoza ne justifie pas le fait qu'à ses yeux la « fin de la société civile » soit « la paix et la sécurité de la vie », mais se contente de faire appel à « l'évidence ». Cette fin de la société civile n'est cependant pas « évidente » en soi, absolument parlant, puisque Spinoza lui-même, dans le *Traité Théologico-Politique*, faisait non pas de la « sécurité », mais de la « liberté » la fin de la société civile. D'autres réponses auraient été possibles : la fin de la société civile aurait pu être le règne de la loi, de la justice, du droit, ou l'utilité réciproque, ou même la prospérité. Mais pour Spinoza, toutes ces « fins » sont subordonnées, dans le *Traité Politique*, à la préservation de la « paix » (voir l'article « paix »). On a légitimement rapproché cette perspective « sécuritaire » du traumatisme ressenti par Spinoza à la suite de la mort des frères De Witt, atrocement lynchés en 1672 par une foule déchaînée. Mais on pourrait également rattacher cette survalorisation de la « paix » et de la « sécurité » à la radicalisation du réductionnisme spinoziste dans son dernier ouvrage. Spinoza en effet, dans le *Traité Politique*, pousse à son accomplissement la physicalisation de la politique déjà esquissée dans ses ouvrages précédents. La disparition de toute référence à un « pacte social », si bien remarquée par Alexandre Matheron, abolit dans le *Traité Politique* toute rupture entre l'ordre physique de la composition des choses singulières, et l'ordre politique la composition des citoyens, des Cités ou des États. L'homme cesse définitivement d'être dans la Nature comme « un empire dans un empire », et la loi universelle de la persévérance dans l'être s'étend alors de façon parfaitement homogène des choses aux hommes et aux citoyens. Ceci, que Spinoza établit de façon particulièrement synthétique et frappante dans les quatre premiers chapitres du *Traité Politique*, explique qu'à ses yeux il soit « évident » que la fin de la Cité soit la « paix » et la « sécurité de la vie ». Ayant en effet aboli toute discontinuité entre l'ordre de la physique et celui de la politique, Spinoza ne fait plus de différence entre l'essence ou définition d'une chose (qui ne peut envelopper de contradiction), l'existence d'une chose singulière (qui suppose la permanence d'une composition de choses singulières plus petites, sans contradictions entre elles), ou la « paix » d'une Cité, qui n'est qu'une autre façon de désigner l'existence ou l'essence de la

Cité (c'est-à-dire, d'un point de vue logique, sa non-contradiction interne, et d'un point de vue physique, la positivité des compositions qu'elle enveloppe).

Dans le *Traité Politique*, Spinoza propose par conséquent une réforme (ou un modèle) de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie qui permette à chacun de ces régimes de « se conserver » ou de « durer » autant qu'il est possible. C'est la question explicitement posée à Machiavel en 5/7 : « De quels moyens doit user un Prince, mû par le seul appétit de dominer, pour consolider et conserver sa souveraineté, le très pénétrant Machiavel l'a montré en détail ; mais à quelle fin, c'est ce qui n'apparaît pas très clairement ». C'est encore le sens général de l'histoire des « Aragonais », dès les premières lignes de 7/30 : « [...] Nous pourrions montrer aussi par l'expérience même que cette forme d'État monarchique est la meilleure, si nous voulions examiner les causes de la conservation et de la disparition < *causas conservationis* [...] et *eversionis* > de tous les États civilisés ». On lit enfin, dès les premières lignes du chapitre 8 : « Jusqu'ici nous avons traité de l'État monarchique. Nous allons dire maintenant de quelle manière on doit instituer l'État aristocratique pour qu'il puisse *durer* » < *permanere* > (TP 8/1). Le but de Spinoza n'est donc absolument pas, dans le *Traité Politique*, de construire une histoire, encore moins une dialectique, des régimes politiques. Tout au contraire, son geste est conservateur au plus haut point : il s'agit pour lui de fixer définitivement, comme de grandes structures permanentes, une monarchie, une aristocratie et une démocratie parfaitement stables en leur genre.

La dimension « paradoxale » de ce conservatisme est qu'il débouche sur une théorie de la « multitude », et de la « démocratie » comme « régime absolu ». Mais la justification ultime de la préférence démocratique reste la supériorité de la puissance démocratique sur celle des autres régimes. Une démocratie est un régime faible en apparence, car soumis à la critique, à la contradiction, à la fluctuation. Mais comme elle se donne les moyens, par l'estimation quantifiée des suffrages, de restaurer toujours la paix intérieure, elle est finalement plus solide, c'est-à-dire « dure plus », se « conserve » plus

longtemps, que tout autre régime. Il n'y a donc pas contradiction, au contraire, entre la valorisation générale de l'effort pour conserver son être, et la recherche de l'accomplissement démocratique.

Voir Durée, Paix, Sédition.

Contentement intérieur

(*acquiescentia in se ipso*)

► Le terme *acquiescentia*, absent de tous les dictionnaires de latin jusqu'au XVII^e et XVIII^e siècle compris, est repris par Spinoza à une traduction en latin par Desmarets des *Passions de l'âme* de Descartes (article II 63), traduction dans laquelle le latin *acquiescentia in se ipso* rendait le français « satisfaction de soi-même ». Mais Spinoza a donné à cette notion, qui signifie à la fois le consentement et le contentement, la plus haute valeur éthique.

► La valeur linguistique assez large du latin *acquiescentia* explique les différences (légères) entre les traductions françaises. Les expressions *mentis/animi acquiescentia* sont ainsi rendues tantôt par « satisfaction de l'esprit » (ou « d'esprit »)/ou « de l'âme » (Guérinot, Caillois, Misrahi, Pautrat), tantôt par « contentement de l'âme/contentement intérieur » (Appuhn, Alquié [*Le Rationalisme de Spinoza, op cit*, 335]), ou encore par « apaisement de l'esprit » (Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La cinquième partie...*, p. 81 ; voir aussi, *ibid* p. 139, la traduction de *acquiescentia in se ipso* [IV app 25] par « assurance en soi-même »). L'idée générale, difficile à désigner d'un seul mot bien qu'intuitivement assez simple, est à la fois celle d'un « acquiescement » (de là sans doute l'inscription de l'éthique spinoziste dans les grandes philosophies du oui — ou dans les philosophies du grand oui — au monde), et celle d'un « repos », d'une « tranquillité », d'un « apaisement », bref d'une sagesse dans l'immanence, bien résumée dans la conclusion de

la quatrième partie de l'*Éthique*, qui culmine d'ailleurs sur l'*acquiescentia* : « Si nous comprenons cela clairement et distinctement, cette partie de nous qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la meilleure part de nous, y trouvera une pleine satisfaction < *in eo plane acquiescet* >, et s'efforcera de persévérer dans cette satisfaction < *et in eâ acquiescentiâ perseverare conabitur* > » (IV app 32). On comprend alors le poids conceptuel conféré par Spinoza à un tel terme. L'*acquiescentia* est ainsi directement liée à la béatitude : « la béatitude n'est rien d'autre que la satisfaction même de l'âme qui naît de la connaissance intuitive de Dieu » < *beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitivâ cognitione oritur* > (IV app 4). Elle est directement liée à la raison : « La satisfaction de soi-même peut naître de la raison, et seule la satisfaction qui naît de la raison est la plus haute qui puisse exister » (IV 52 ; et le scolie qui suit cette proposition est encore plus explicite : « En vérité, la satisfaction de soi est ce que nous pouvons espérer de plus haut » < *est reverâ acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus* > ; voir également V 36 sc). En V 27, l'*acquiescentia* est liée au troisième genre de connaissance (« de ce troisième genre de connaissance naît le contentement de l'âme le plus élevé qu'il puisse y avoir < *summa mentis acquiescentia* > » — voir également V 38 sc). Elle définit enfin, en V 42 scolie, c'est-à-dire dans les dernières lignes de l'*Éthique*, l'attitude intérieure du sage, qui « 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 toujours le vrai contentement < *nunquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur* > » [traduction Appuhn légèrement modifiée].

■ Spinoza est le premier et le seul à avoir donné une telle importance et une telle portée à ce terme. Peut-être faudrait-il rapprocher cette vision de la satisfaction de l'âme comme « apaisement », « accord », « harmonie », « consentement », « convenance », « juste mesure », avec la règle d'une vie corporelle conduite selon un « équilibre harmonieux des plaisirs », telle que Spinoza la décrit en IV 45 sc ? En ce cas, il y aurait jusque dans le choix des termes un remarquable écho

(parallélisme?) entre la « proportion de mouvement et de *repos* » < *motus et quies* > qui définit l'essence du corps, et l'*acquiescentia* de l'âme parvenue à la plus haute connaissance et à la béatitude.

Voir Bonheur.

Contumace

(*contumacia*)

Voir Sédition.

Démocratie

(*imperium democraticum*)

► Au début du chapitre 11 du *Traité Politique*, dernier ouvrage qu'il ait rédigé, Spinoza qualifie la démocratie de « régime absolu » < *imperium absolutum* >. Le chapitre n'est qu'esquissé, mais la démocratie représentait évidemment l'aboutissement, dans la philosophie de Spinoza, de la détermination de la nature naturée par la quantité exclusivement : car la démocratie est par définition la politique de la quantité (on additionne les votes et on les compte).

► Spinoza reprend ainsi de façon tout à fait originale la question traditionnelle du régime le meilleur. La hiérarchie des régimes, du point de vue de la quantité, ne peut pas en effet provenir d'appréciations morales préalables ou préférences de valeurs par définition incomparables. Seules sont comparables les puissances respectives des régimes. Toute existence manifeste la rationalité, car elle manifeste une essence non contradictoire, mais toute chose singulière n'est pas aussi puissante que toute autre. Or précisément, la démocratie

s'installe par essence dans la quantification, par la « loi du nombre », ou du compte, qui donne aux régimes démocratiques une stabilité interne sans égale, par la minimisation du nombre des conflits qu'ils laissent à la violence. Une démocratie est en effet une machine à fabriquer de la paix par le moyen de l'estimation quantifiée des suffrages. Cette paix intérieure sans cesse renouvelée, sans cesse régénérée, explique à son tour la supériorité de puissance des régimes démocratiques par rapport aux autres régimes : contrairement aux apparences, même les tyrannies les plus puissantes (par exemple, les Turcs) ne produisent pas les régimes les plus puissants ni les plus stables (TP 6/4). Le citoyen d'une démocratie ne se comporte pas *a priori* plus vertueusement, ou plus rationnellement, que celui d'une aristocratie ou d'une théocratie ; mais il bénéficie d'une paix plus durable.

■ De même que « la béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même » (V 42), la puissance n'est pas le prix de la démocratie, mais la démocratie elle-même, ou loi du compte. L'immanentisme spinoziste interdit aussi bien de faire de la démocratie la suivante de la vertu, que de faire de la vertu la conséquence ou l'origine de la démocratie. Il y a chez Spinoza une sorte de pari, ou de confiance dans la nature directement éthique du compte, auxquels semblent faire écho depuis plusieurs siècles le désir universel des hommes pour la démocratie, et les progrès constants de celle-ci sur toute notre planète.

Voir Absolu, Conservation, Durée, Extérieur-Intérieur, Droit, Multitude, Paix, Qualité-quantité, Sédition, Souveraineté.

Désir

(*cupiditas*)

► La philosophie de Spinoza est considérée à juste titre comme un « rationalisme absolu ». On ne peut donc qu'être surpris d'y voir le désir défini comme « l'essence même de l'homme » (III *déf aff* 1). C'est que Spinoza entend par « désir » bien autre chose que ce que l'on entend usuellement par ce terme.

► Le désir est défini, non par différence, mais par rapprochement avec la loi générale de comportement de toutes les choses singulières. « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (III 6); cet « effort » est son « essence » (III 7); et, lorsqu'on le rapporte à l'homme, il peut prendre les noms de « volonté » (rapporté à l'âme seule), « d'appétit » (rapporté à l'âme et au corps), ou de « désir » (appétit avec conscience de lui-même). Le « désir », autre nom de « l'effort pour persévérer dans l'être », est donc « l'essence même de l'homme » en ce qu'il est l'essence de toute chose : il relève donc aussi bien de la physique, de l'ontologie, ou de la politique (*TTP*, *préf* : le droit naturel de chacun s'étend jusqu'où s'étend son désir), que de la psychologie ou de la physiologie. Le désir proprement humain semblerait un moment pouvoir se distinguer par la présence en lui de la « conscience » (III 9 *sc*); mais Spinoza rejette explicitement un tel critère différenciant (III *déf aff* 1 *expl*) : il entend au contraire « embrasser » sous ce terme « tous les efforts < *conatus* > de la nature humaine que nous désignons sous le nom d'appétit < *appetitus* >, de volonté < *voluntas* >, de désir ou d'impulsion < *impetus* > » (*ibid*), et réserve le terme de *libido* pour désigner « l'appétit sensuel » ou la « lubricité » (III *app* 48, V 42, etc.). De ce point de vue, le « désir » serait universel et toujours semblable, et l'homme n'aurait pas plus des désirs à part qu'il n'est un « empire dans un empire » (III *préf*). D'un autre côté cependant, Spinoza ne cesse de faire effort pour distinguer les désirs les uns des autres : selon leurs objets (III 56 : « [...] il y a autant d'espèces de désir < *tot [cupiditatis] species* > qu'il y a d'espèces d'objets qui

nous affectent » — voir également III 61 sc) ; selon les espèces (au sens d'espèces animales) qui les éprouvent (III 57sc.) ; et même, à l'intérieur d'une espèce donnée — l'espèce humaine —, selon qu'ils proviennent ou non de la raison (comparer IV 44 et IV 61 ; voir V 4 sc). De plus, une grande partie d'*Éthique* IV (prop. 16 et suiv.) est consacrée à la comparaison des « forces » respectives des désirs — par où est clairement indiqué, encore une fois, qu'ils diffèrent les uns des autres.

▮ Le désir apparaît donc tantôt comme le trait commun à toutes les choses singulières, animant l'univers de la plus petite à la plus grande ; et tantôt au contraire comme éclaté en autant de sortes et d'intensités différentes qu'il y a de combinaisons possibles de sujets et d'objets du désir, c'est-à-dire au fond de choses singulières. Les deux points de vue (selon l'universel et selon le singulier) peuvent néanmoins s'accorder comme expression double du refus spinoziste de la généralité.

Désobéissance, désobéissant, insoumission, insoumis

(*inobedientia, inobediens, contumacia, contumax*)

Dans une philosophie de la liberté comme celle de Spinoza, il est très surprenant de voir à quel point la désobéissance est constamment stigmatisée, tandis que l'obéissance est constamment louée (puisqu'elle seule peut conduire au « salut des ignorants »). Cette dualité apparaît clairement en IV 37 sc 2, seule occurrence dans l'*Éthique* du terme *inobedientia* : « Et donc le péché n'est rien d'autre que la désobéissance < *est itaque peccatum nihil aliud, quam inobedientia* >, qui pour cette raison est punie par le seul droit de la Cité, et au contraire l'obéissance est comptée au Citoyen comme un mérite < *et contra obedientia Civi meritum ducitur* > parce qu'on le juge par

là même digne de jouir des commodités de la Cité ». Nous traitons ces deux notions dans deux articles distincts : la « désobéissance » dans l'article « sédition », et « l'obéissance » à sa place.

Dieu ou la Nature

(*Deus sive Natura*)

► Pour Spinoza, il n'y a pas plusieurs, mais une seule réalité. Notre univers, ses étoiles, ses galaxies les plus lointaines, n'est qu'un « mode » (le « mode infini médiateur ») d'un des « attributs » infinis (l'*attribut* « étendue ») de la « substance », que Spinoza appelle encore « cause de soi » < *causa sui* >, « Dieu », ou « Nature » (L 64). La célèbre expression « Dieu ou la Nature », *Deus sive Natura* (IV préf : « cet être éternel et infini que nous appelons *Dieu ou la Nature* agit et existe avec la même nécessité » — voir aussi IV 4 *dém*) résume ainsi un monde sans extériorité, sans transcendance, un monde qui n'a pas de Dieux parce qu'il est Dieu — double détermination permettant de comprendre, dans une certaine mesure, le double mouvement d'enthousiasme et de scandale historiquement suscité par la philosophie de Spinoza.

► La première définition de l'*Éthique* est celle de la « cause de soi » : « Par cause de soi < *causa sui* >, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante » (voir aussi TRE § 50). Il est clair en effet que ce qui est cause de soi-même ne saurait manquer de se causer, de se produire, et donc d'exister. Toute la question est de savoir si on peut admettre logiquement une « cause de soi », qui par définition est aussi « effet de soi », si bien que la différence entre « cause » et « effet » s'y efface. Car l'*Éthique* n'est autre chose que le développement de la « cause de soi ». On y distingue en effet, à l'exemple de Gueroult, un « Dieu cause », ou « Nature Naturante » (I 29 sc), c'est-à-dire l'ensemble infini des attributs eux-mêmes infinis ; et un

« Dieu effet », ou « Nature Naturée » (*ibid*), c'est-à-dire l'ensemble des modes, des plus petits (les « corps les plus simples » — II 13 *lemme 3 ax 2 expl*), jusqu'à la totalité du monde visible (« figure de l'univers dans sa totalité » — L 64), en passant par les « choses singulières » plus habituelles que sont les plantes, les animaux, les hommes, mais aussi les États et les corps politiques en général. La grande difficulté du spinozisme comme philosophie de l'immanence est de concevoir à la fois la distinction la plus claire entre « Nature Naturante » et « Nature Naturée » (puisque les caractéristiques des attributs et celles des modes s'opposent terme à terme), et en même temps leur fusion complète (puisque'il n'y a aucune transcendance de la « Nature Naturante » par rapport à la « Nature Naturée »). Spinoza parle en termes de « Nature Naturante », de « Nature Naturée », et de « causalité », précisément pour ne pas parler en termes de « Créateur », de « Créature » et de « création ». Comme la causalité, cependant, introduit une distance quasi infranchissable entre « le causé » et sa cause (I 17 sc : « le causé diffère de sa cause précisément en ce qu'il tient d'elle », etc.), la relation de causalité se redouble, dans le spinozisme, d'une relation « d'expression » entre la Nature Naturante et la Nature Naturée (point bien mis en évidence par Deleuze). La causalité divine n'est jamais finale. Dieu ne peut causer en fonction d'une idée qu'il aurait préalablement, car l'entendement infini lui-même appartient à la Nature Naturée, c'est-à-dire est un mode, ou un effet (I 31). La nature spinoziste est ainsi totalement désenchantée : elle est bien cette entité ou réalité gigantesque, aveugle et sourde, à laquelle il est particulièrement absurde de prêter des intentions ou des préoccupations, bien que ce soit une activité constante chez les hommes. Spinoza dénonce ainsi avec une vigueur particulière, dans *l'Appendice* de la première partie de *l'Éthique*, la croyance aux « causes finales », qui pousse les hommes à se réfugier, quand il leur arrive d'être réduits à *quia*, dans la « volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance ». De même, il n'y a pas à admettre de miracles, c'est-à-dire de perturbations de l'ordre de la nature par quelque chose qui lui serait extérieur, d'abord parce que nous ne connaissons pas le détail de cet ordre de la nature, et que, par conséquent, nous sommes ignorants de ce que peuvent, ou ne peuvent pas, les corps considérés en eux-mêmes (« nul ne

sait ce que peut un corps » — III 2 sc); et ensuite parce que, ne pouvant rien concevoir d'extérieur à la Nature, il nous est également impossible de concevoir quoi que ce soit qui pourrait en perturber l'ordre éternel (I 33 sc; *TTP* ch 6).

■ La « cause de soi », la « nature » qui est « Dieu », la « substance » sont autant de noms d'un monde intégralement pourvu de raison, et dépourvu de sens. La parenté profonde entre le rationalisme le plus absolu et un certain sentiment de l'absurde explique sans doute la fortune du spinozisme dans la modernité.

Voir Nature naturante/nature naturée.

Droit, règles de droit

(*jus, jura*)

■ *Traité Politique* 2/4 : « tout homme [...] a autant de droit qu'il vaut par la puissance » < *tantum [...] habet juris, quantum potentia valet* > (expression reprise en 2/8 et appliquée à l'État en 3/2).

■ La superposition des notions de « droit » et de « puissance », si déconcertante au premier abord, dans la mesure où elle ne peut manquer d'apparaître à un lecteur moderne comme une reprise du thème du « droit du plus fort » (même si Alexandre Matheron a montré l'inexactitude de cette assimilation), doit être appréciée dans le cadre général de la détermination strictement quantitative, par Spinoza, des « choses singulières ». Lorsque Spinoza déclare en effet, en *TP* 2/3, que « toute chose naturelle tient de la nature autant de droit qu'elle a de puissance pour exister et pour agir », il applique à la politique l'idée que les essences des choses singulières, quelles qu'elles soient, sont des *quanta* (« chaque chose, *autant qu'il est en elle* < *quantum in se est* >, s'efforce de persévérer dans son être » — *E* III 6).

Spinoza insiste toujours sur le fait que les déterminations quantitatives des choses singulières (parmi lesquelles se trouvent les hommes comme les États) doivent être *précises* et *comparables* (tout comme deux nombres entiers sont précisément déterminés et comparables). C'est ainsi que, dans la nature, deux individus (deux corps, par exemple), se définissent et se distinguent par un « rapport *précis* de mouvement et de repos » < certa *ratio motus et quietis* > (II 13 *déf*, II 8 *sc*). Dans la politique par conséquent, la puissance (et donc le droit) des individus comme des États devront toujours être considérés comme des quantités *précisément déterminées*, c'est-à-dire toujours susceptibles d'un chiffrage, d'une mesure, ou d'un compte, et, par conséquent, d'une *comparaison* en termes de « plus » ou de « moins ». Considérer comme métaphorique la quantification de la puissance ou du droit chez Spinoza, autrement dit, considérer, comme le font Deleuze, Balibar, Negri, et plus généralement tous ceux qui ont quelque difficulté avec la loi strictement arithmétique des comptes démocratiques, qu'il s'agit là de « quantités » sans doute, mais « intensives », impossibles à chiffrer et de ce fait incommensurables, c'est donc se rendre incompréhensible l'universelle *hiérarchisation* que Spinoza installe, par le biais de la quantification des essences comme des puissances, dans la nature naturée.

Ce qu'il y a de remarquable en effet dans la politique spinoziste n'est pas tant l'identité elle-même du droit et de la puissance, que la détermination du droit en termes de « degrés », de « plus » ou de « moins », devenant donc le résultat d'additions ou de soustractions, c'est-à-dire dans tous les cas d'opérations arithmétiques simples, qui permettent seules de conclure légitimement (comme le fait précisément Spinoza) à la « supériorité » ou à « l'infériorité » de certains régimes par rapport à d'autres — problème crucial, on le sait, de la philosophie politique. L'aspect « additif » du droit est ainsi particulièrement visible en *TP* 2/13, lorsque Spinoza écrit, en reprenant d'assez près un passage de *E* IV 18 *sc* : « Si deux hommes s'accordent et mettent leurs forces en commun, ils ont ensemble plus de puissance et par conséquent plus de droit sur la nature que chacun pris séparément ; et plus nombreux ils auront été à mettre ainsi en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit ils auront

tous ensemble » (voir également TP 2/16). Ce principe d'addition, valable pour les Cités exactement comme pour les individus (TP 3/12) conduit tout naturellement à de très nombreuses comparaisons, par exemple entre le droit d'un citoyen et celui de la Cité (TP 3/2 : « chacun, citoyen ou sujet, a d'autant moins de droit que la Cité est plus puissante que lui »), entre le droit d'un individu ou d'une Cité conduits par la raison, et le droit d'un individu ou d'une Cité qui ne le sont pas (TP 3/7), ou encore entre les droits respectifs des sujets, des villes et de l'État (TP 9/4).

▮ « On doit estimer la puissance d'un État, et conséquemment son droit, d'après le nombre des citoyens » < *imperii potentia et consequenter jus ex civium numero aestimanda est* > (TP 7/18). La détermination quantitative arithmétique du droit oriente immédiatement la politique spinoziste vers le régime arithmétique-quantitatif par essence qu'est la « démocratie », le « régime absolu » ou *imperium absolutum*, dans lequel s'exprime sans entrave la loi du compte : puissance supérieure, et droit supérieur, c'est-à-dire préférable et/car engendrant des régimes plus durables que tous les autres (on peut quantifier, c'est-à-dire mesurer et comparer, des durées).

Voir Conservation, Durée, Qualité-quantité, Puissance.

Durée

(*duratio*)

▮ « La durée est la continuation indéfinie de l'exister » < *duratio est indefinita existendi continuatio* > (II déf 5). Le spinozisme est le plus souvent perçu comme une philosophie « de l'éternité », dans laquelle la « durée » par conséquent devrait être quelque peu dévalorisée (I déf 8 expl). Le contraire se produit cependant, et le spinozisme peut très bien être lu comme une philosophie de la durée.

■ La définition de la « durée » laisse clairement apparaître l'idée de « continuation indéfinie ». D'autre part, la définition de « l'effort pour persévérer dans l'être » (« chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans l'être » < *unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* > — III 6), fait de la « persévérance dans l'être » une prolongation ou une durée, si bien que les choses singulières sont très exactement hiérarchisées, chez Spinoza, par leurs degrés de puissance, c'est-à-dire au fond par leur capacité à « persévérer dans l'être » *plus ou moins longtemps*. Par ailleurs, Spinoza précise explicitement, en *Éthique* III 8, que « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe pas un temps fini, mais indéfini » < *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit* > : par où la « finitude », si l'on entend par là la « limitation dans le temps », est donc expressément niée du *conatus*. Et Spinoza envisage très explicitement, dans la démonstration de cette *proposition*, la possibilité d'une prolongation indéfinie, dans la durée, d'une telle existence : « si aucune cause extérieure ne vient détruire < une chose >, par la même puissance qui fait que maintenant elle existe, elle continuera d'exister toujours : c'est donc que cet effort enveloppe un temps indéfini ». Cette valorisation de la durée se retrouve au plan de la théorie de la connaissance, puisque Spinoza fait de la possibilité de poursuivre un raisonnement sans l'interrompre un critère de sa valeur rationnelle : « Si l'esprit s'attache à une pensée quelconque afin de l'examiner soigneusement et d'en déduire en bon ordre ce qui s'en déduit légitimement, en cas qu'elle soit fausse, il en découvrira la fausseté ; si au contraire elle est vraie, alors il continuera avec succès < *sin autem vera, tum feliciter perget* > à en déduire *sans aucune interruption* des choses vraies » (TRE § 60). La persévérance dans l'être est donc, dans le raisonnement comme dans la vie, un critère de rationalité et de puissance indissociablement : une chaîne indéfinie de conséquence atteste elle-même sa propre validité (ce serait une manière de comprendre le *verum index sui*), tout comme, sans doute, la prolongation indéfinie d'une existence attesterait elle-même d'une puissance incomparablement accrue.

▮ La valorisation de la *durée* des régimes politiques, qui caractérise le *Traité Politique*, est donc le point d'aboutissement de la détermination entièrement quantitative des « choses singulières » (c'est-à-dire de la « nature naturée ») chez Spinoza. La durée est en effet le seul critère de comparaison et donc de hiérarchisation des puissances. Et lorsque Spinoza déclare que la durée ne saisit pas « la nature même de l'existence » < *ipsa natura existentiae* >, mais seulement « l'existence conçue abstraitement, et comme une espèce de quantité » < *existentiam, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quaedam quantitatis species* > (II 45 sc), il décrit précisément le geste qui sera de plus en plus le sien, à savoir la détermination toujours plus poussée des choses singulières par cette « quantité » de persévérance dans l'être qu'est la durée.

Voir Conservation, Immortalité, Paix, Qualité-quantité.

Effort pour persévérer dans l'être/ effort pour se conserver

(*conatus in suo esse perseverandi,*
conatus sese conservandi)

Voir Conservation, Durée, Immortalité, Qualité-quantité, Vie.

Essence

(*essentia*)

▮ Le terme « essence », présent dès la première ligne de *l'Éthique*, entre dans les définitions de la « cause de soi », de « l'attribut », de

« Dieu », et joue un rôle constant et fondamental dans toute la première partie de l'ouvrage (I 34 : « l'essence de Dieu est sa puissance même »). Il n'est cependant défini, assez étrangement, qu'au début de la seconde partie, qui marque le passage de la nature naturante (« De Dieu ») à la nature naturée (« De l'âme », etc.). On pourrait penser inutile de définir un terme comme « essence », d'une part parce que son sens est assez intuitivement clair (l'essence d'une chose, c'est sa nature), et d'autre part, parce que le cercle logique est difficile à éviter à propos d'un tel terme : si définir en effet, c'est caractériser l'essence d'une chose, on voit bien qu'il sera difficile de définir l'essence (cela reviendrait à chercher l'essence de l'essence, ce qui suppose une précompréhension du terme à définir). Si donc Spinoza définit l'essence, c'est que précisément il l'entend d'une façon très originale : « je dis appartenir à l'essence d'une chose ce qui, donné, pose nécessairement la chose, et qui, ôté, l'ôte nécessairement ; ou encore ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue, et qui inversement ne peut sans la chose ni être ni être conçu » (II *déf* 2). Spinoza superpose ici la conception traditionnelle (l'essence d'une chose est ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue) à son pur et simple renversement (l'essence d'une chose ne peut sans la chose ni être ni être conçue), en établissant ainsi une symétrie parfaite entre une chose et son essence : l'essence étant essence de la chose, et la chose essence de l'essence.

▮ La redéfinition de l'essence (c'est-à-dire, la subordination non seulement d'une chose à son essence, mais réciproquement aussi de son essence à la chose considérée) apparaît dès le *Court Traité* (I 10 fin : Pierre et Judas ; voir aussi II *Préf*). Elle est le signe du mathématisme profond de Spinoza, c'est-à-dire du fait que, aux yeux de Spinoza, les essences des êtres mathématiques sont le modèle de toute essentialité. Les êtres mathématiques sont en effet par excellence le lieu de coïncidence, ou de réciprocité, entre une chose et son essence (ou définition), car il n'y a aucune différence, aucune distance concevable, entre un cercle (par exemple) et son essence ou sa définition. Ce privilège donné au modèle mathématique apparaît clairement en II 49 *dém*, où, pour démontrer l'identité de toute volition et de toute idée, c'est-à-dire l'identité de la volonté et de

l'entendement, Spinoza se sert précisément de sa nouvelle définition de l'essence, en prenant pour exemple l'affirmation « quelconque » selon laquelle « les trois angles d'un triangle égalent deux droits », et souligne d'abord qu'une telle affirmation ne peut être ni être conçue sans le triangle, et que, inversement, le triangle ne peut être ni être conçu sans cette affirmation. Le principe de la preuve consiste alors à étendre à la volonté et à l'entendement ce qui vient d'être dit du triangle et de sa définition, et de dire qu'une idée quelconque ne pouvant être ni être conçue sans une affirmation (ou volition), et que, inversement, une affirmation (ou volition) quelconque ne pouvant être ni être conçue sans l'idée correspondante, une affirmation « appartient » toujours « à l'essence d'< une > idée » considérée, et donc que « la volonté et l'entendement sont une seule et même chose » (II 49 *cor*). La théorie spinoziste des essences est ainsi la généralisation de la relation réciproque entre définition et objet mathématique. Les caractérisations ou déterminations des essences des choses singulières confirment toutes, sans exception, un tel résultat. L'essence des corps est ainsi déterminée, en II 13 *déf*, par un « rapport précis de mouvement et de repos ». Spinoza parle toujours d'un rapport « précis » < *certa ratio* >, donnant ainsi à la définition de l'essence de chaque chose singulière la précision et la fixité d'un objet mathématique (d'un nombre, par exemple : voir CT II *préf* n. 1 § XIV : si cette proportion « ne peut subsister », « c'est la mort » de la chose singulière considérée ; voir aussi E II 8 *sc*, où Spinoza rapproche les essences des choses singulières des « paires de segments d'égal produit » contenues dans un cercle : déterminations uniques, distinctes, et fixes). Dans la troisième partie de *l'Éthique*, l'essence des choses singulières n'est plus déterminée comme « rapport précis de mouvement et de repos », mais comme « effort » (« l'effort < *conatus* > par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose » — III 7). Or cet « effort » qui définit l'essence est non seulement un *quantum* (« chaque chose, autant qu'il est en elle < *quantum in se est* >, s'efforce de persévérer dans son être » — III 6), mais un *quantum* « précisément déterminé », comme l'indique l'expression *certo et determinato modo* employée deux fois par Spinoza en III 6 *dém* Qu'il s'agisse donc d'une proportion

précisément déterminée de mouvement et de repos, ou d'un effort lui aussi « précisément déterminé », l'essence des choses singulières est toujours conçue et déterminée, chez Spinoza, à l'exemple des essences mathématiques (proportions fixées) et des rapports (de réciprocité) qu'elles entretiennent avec leurs objets.

▮ Le modèle mathématique permet la rationalisation complète de la nature naturée, et offre donc la possibilité d'en prendre une connaissance adéquate. Il permet en outre, conformément à l'intuition commune, de concevoir l'unité d'un individu ou d'une chose singulière sous la multiplicité et la variabilité de ses comportements et de ses apparences (pourvu que la proportion de mouvement et de repos entre ses parties, ou le *quantum* d'effort demeure invariable, l'individu reste le même). Il permet enfin de concilier élégamment la détermination quantitative de la nature naturée et l'aspect qualitatif enveloppé par la notion d'essence : tout « rapport », ou tout *quantum* en effet, dès qu'ils sont quantitativement fixés (c'est-à-dire, en droit, exprimables par un nombre), se métamorphosent instantanément en qualités, en natures, ou en essences distinctes (tout comme deux nombres différents peuvent être considérés comme qualitativement distincts : ils n'ont pas les mêmes propriétés, etc.). La difficulté que pose une telle doctrine est en revanche la conception des essences spécifiques, auxquelles Spinoza accorde manifestement crédit : l'essence de l'homme, par exemple. La discontinuité d'essence entre deux individus (III 57) fait obstacle, en effet, à leur appartenance à une espèce commune.

État

(*imperium*)

▮ Le terme *imperium*, central dans la philosophie politique de Spinoza, entre dans deux formules célèbres. Dans la première, Spinoza s'oppose à ceux qui considèrent l'homme « comme un

empire dans un empire » < *veluti imperium in imperio* > (III préf), comme si l'homme pouvait s'extraire de l'ordre de la nature. La seconde formule est la définition de la démocratie, dans les dernières pages écrites par Spinoza, comme *imperium absolutum*, c'est-à-dire « régime absolu », « pouvoir absolu », ou « État absolu » (TP 11/1). Comme on le voit, la traduction de *imperium* par « État », la plus courante, ne convient exactement à aucune de ces deux formules. L'examen des emplois du terme *imperium* chez Spinoza confirme le caractère irréductible de cette multiplicité de sens.

▮ Le terme *imperium* se rend incontestablement par « État » lorsque Spinoza l'emploie pour désigner une certaine réalité physique : « un État d'une étendue moyenne » (TP 8/2), « ceux qui sont nés dans l'État » (8/14), « la capitale de l'État » < *urbs, quae caput totius imperii est* > (8/3), « les provinces ou régions de l'État » (9/13). En ce sens, « État » est synonyme de ce que nous appelons aujourd'hui un « pays ». *Imperium* désigne encore « l'État », en un sens plus voisin de celui du terme en français contemporain (c'est-à-dire, « l'État » comme lieu du service public), lorsque Spinoza parle de « l'administration de l'État » < *imperii administratio* > (6/18), des « fonctionnaires de l'État » < *imperii ministri* > (8/17), des « charges de l'État » < *imperii munera* > (10/2), des « dignités de l'État » < *imperii honores* >, mais aussi de la « force de l'État » < *imperii robur* > (7/17), de la « sécurité de l'État » < *imperii securitas* > (7/17), ou, plus généralement, des « affaires de l'État » < *imperii res* > (6/3, 6/22) (qui ne sont pas toujours des « affaires d'État »).

Certains emplois de *imperium* sont plus ambigus : on peut y voir une référence à « l'État », mais, avec autant de vraisemblance, à d'autres réalités. Lorsque Spinoza déclare, par exemple, que « l'*imperium* doit être indivisible » (6/37), certains traducteurs pensent qu'il s'agit de « l'État », d'autres, du « pouvoir ». De même, l'*imperii onus* peut se comprendre aussi bien comme « le fardeau du pouvoir » que comme « le fardeau de l'État » (6/20). Plus généralement, la difficulté d'interprétation du terme *imperium* porte sur l'essence même du projet de Spinoza dans le *Traité Politique*. Faut-il entendre, par l'analyse de l'*imperium monarchicum*, *aristocraticum*, ou *democraticum*, une

analyse de « l'État monarchique, aristocratique, démocratique », ou du « pouvoir » monarchique, etc., ou encore du « régime » monarchique, etc. ? Ici, le terme « régime », si l'on entend par là, dans une tradition rousseauiste, la forme du « gouvernement », semblerait plus exact que les autres, dans la mesure où Spinoza fait plutôt une théorie *a priori* des différentes formes possibles du gouvernement (donc des « régimes »), qu'une description *a posteriori* des « États » effectivement constitués. Le *Traité Politique* se plaçant au niveau des fondements et des principes de la politique, lorsque Spinoza pose la question de l'*optimum imperium* (5/1, 5/2), on y entendra donc la question classique, non pas du « meilleur État », mais du « meilleur régime » (6/26 : *optimum regimen*).

Il existe enfin une série d'expressions dans lesquelles *imperium* ne serait pas correctement rendu par « État ». Pour des raisons d'usage en effet, on rend *imperium in imperio* par « un empire dans un empire » (E III préf, TP 2/6), et *imperium romanum* par « l'empire romain » (7/14). Lorsqu'un chef de guerre possède le *summum imperium*, il a, mieux que le « pouvoir absolu », le « commandement suprême » (6/10, 8/9). Lorsqu'on transmet l'*imperium* à autrui, on transmet « le pouvoir » et non « l'État » (7/25). La fameuse expression, enfin, d'*imperium absolutum* se rendra d'abord, conformément à l'usage, par le décalque français « pouvoir absolu » (7/14 : « rien n'est plus dangereux pour un Prince que d'user du pouvoir absolu » ; 7/29 : « ceux qui ont convoité le pouvoir absolu »). Mais comment la comprendre lorsqu'elle qualifie directement la démocratie ?

L'*imperium* au sens que nous recherchons ici est défini comme « droit que définit la puissance de la multitude » (2/17). Conformément aux thèses généralement défendues par Spinoza en matière de politique, le droit de cet *imperium* « n'est rien d'autre que le droit de nature lui-même, déterminé par la puissance non de chacun, mais de la multitude lorsqu'elle est conduite comme par une seule âme ; autrement dit, tout comme chacun à l'état naturel, le corps politique entier, avec son âme, a autant de droit qu'il vaut par la puissance » (3/2). De ce point de vue, la démocratie comme *imperium absolutum* est clairement, aux yeux de Spinoza, l'horizon de la politique : c'est

le « régime absolu », dirions-nous, qui indique l'idéal de tout régime politique, c'est-à-dire le point de la puissance (et donc du droit) les plus grands : c'est le régime idéal, dans lequel les forces de tous, sans exception, composeraient la puissance publique. De ce point de vue, les différentes formes de la démocratie sont plus proches du « régime absolu » que les régimes aristocratiques ou monarchiques, où de trop nombreuses puissances individuelles sont laissées à l'écart de la puissance publique.

■ Dans la *Lettre* 50 à Jelles, Spinoza déclare : « la différence [qu'il y a entre Hobbes et moi quant à la politique] consiste en ce que je maintiens toujours et dans tous les cas le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain < *supremo magistratui* > sur les sujets qu'à la mesure de la supériorité de son pouvoir sur eux; ce qui est toujours le cas dans l'état de nature ». Les œuvres politiques de Spinoza ont mis de plus en plus en évidence la continuité entre l'état de nature et l'état social, jusqu'à faire quasiment disparaître la spécificité de la politique (la démocratie comme « régime absolu » ne se distinguant plus guère, à la limite, de l'ordre commun de la nature). Le terme *imperium*, de ce fait, ne pouvait être réservé à la politique en tant qu'activité à part, mais devait pouvoir désigner — de là sa richesse de sens et de références —, plus largement que « l'État », un mode exemplaire d'organisation et de composition quantitative des puissances.

Voir Droit, Souveraineté.

Étendue, *étendre?

(*extensio/quantitas, spatium, *extendere*?)

► Chez Spinoza, Dieu est constitué d'une infinité d'attributs, dont nous ne connaissons que deux : la pensée et l'étendue. Il y a donc selon lui à distinguer entre une pensée et une étendue rapportées

à la « nature naturante », et une pensée et une étendue rapportées à la « nature naturée » (voir ces termes). Or, autant nous avons (du moins nous semble-t-il) une idée relativement claire de la pensée et de l'étendue lorsqu'elles sont rapportées à la « nature naturée », c'est-à-dire lorsqu'elles sont des modes (modes du penser : telle ou telle *pensée* ; modes de l'étendue : tel ou tel *corps étendu*), autant il nous est bien plus difficile de nous faire une idée de ce que Spinoza entend par « l'*attribut* pensée » ou « l'*attribut* étendue », c'est-à-dire la pensée et l'étendue lorsque nous les rapportons à la « nature naturante ». Spinoza avait d'ailleurs souligné cette difficulté à propos de l'étendue en *Éthique* I, 15, *scolie*.

▮ Puisqu'il y a « parallélisme » strict entre les attributs comme entre les modes et les attributs, si nous parvenions à comprendre la nature propre ou l'activité propre de l'*attribut* étendue, nous pourrions espérer, par comparaison, éclaircir l'idée que nous nous faisons de l'*attribut* pensée, et, au-delà, de la « nature naturante ». Mais on rencontre alors une très étrange difficulté de vocabulaire : un verbe manque pour dire ce que fait l'étendue. Le fait que nous ne puissions pas sans répugnance former, sur le modèle de « nature naturante », l'expression « étendue étendante » (alors que nous formerions volontiers celle de « pensée pensante ») n'est sans doute qu'un indice (pas totalement négligeable cependant, comme tous les indices qu'on peut tirer d'une étude attentive du « langage ordinaire »). Mais Spinoza a donné, en creux, une indication bien plus visible de cette apparente et surprenante impossibilité de désigner l'activité propre à une étendue « naturante », lorsqu'il a « omis » de rédiger, pour des raisons d'apparente inutilité, la démonstration et le *scolie* de la 2^e proposition de la 2^e partie de l'*Éthique*.

Les deux premières *propositions* de la *seconde partie* de l'*Éthique* sont en effet à ce point parallèles que Spinoza ne donne pas la démonstration de la seconde, invitant à « procéder de la même façon » que dans la première. Il s'agit de démontrer, d'abord, que « la pensée est un *attribut* de Dieu, autrement dit [que] Dieu est chose pensante » (II 1) ; puis, parallèlement, que « la pensée est un *attribut* de Dieu, autrement dit [que] Dieu est chose étendue »

(II 2). Le décalque de la seconde *démonstration* sur la première se fait facilement. Mais il n'en va pas de même pour les *scolies*, qui, précisément, tentent de déterminer plus précisément les attributs. « Cette proposition est encore évidente », écrit Spinoza dans la *scolie* de la *proposition 1*, « par cela seul que nous pouvons concevoir un être infini pensant ». Et il poursuit : « Plus en effet un être pensant peut penser de choses < *quo plura ens cogitans potest cogitare* >, plus nous concevons qu'il contient de réalité ou de perfection, donc un être qui peut penser une infinité de choses en une infinité de modes, est nécessairement infini par la vertu du penser ». En vertu du parallélisme de la pensée et de l'étendue, on devrait donc pouvoir adapter un tel passage à l'étendue. Mais quel verbe adopter, qui soit à l'étendue ce que « penser » est à la pensée ?

La difficulté vient ici du fait que plusieurs verbes peuvent légitimement se disputer la place manquante, sans qu'aucun ne s'impose à l'évidence. Du strict point de vue du parallélisme des termes, puisque « penser » < *cogitare* > correspond à l'*attribut* « pensée » < *cogitatio* >, à l'*attribut* « étendue » < *extensio* > devrait correspondre le verbe « étendre » < *extendere* >. On « écrirait » alors : « Plus un être étendu peut *étendre* de choses, plus nous concevons qu'il contient de réalité ou de perfection, donc un être qui peut *étendre* une infinité de choses en une infinité de modes, est nécessairement infini par la vertu de l'*étendre* ». Cette hypothèse étant insatisfaisante, on pourra essayer d'autres verbes plausibles à la place d'« étendre » : par exemple « expliquer », ou « déplier », ou encore « mouvoir », et même « agir ». Mais, à l'essai comme à l'examen, aucun des prétendants ne pourra finalement être agréé, et le spinozisme, comme le langage en général d'ailleurs, se révèle comporter un « trou », un « verbe manquant » qui rend indicible, sinon inconcevable, l'activité propre qui devrait être celle de l'*attribut* étendue.

▮ D'un côté, donc, la « pensée pensante » ou « intellect » est rapportée par Spinoza à la « nature naturée » (si bien que nous ne parvenons pas à produire une idée claire de l'activité de pensée propre à la nature naturante), et de l'autre aucun verbe ne convient chez lui pour dire ou décrire cette activité d'une étendue qui serait

« naturante », et non pas naturée. Un verbe qui désignerait l'activité propre à la nature (*naturer) manque d'ailleurs tout autant, chez Spinoza comme en général (bien qu'existent ses participes « nurant » et « nuré »), que le verbe qui désignerait l'activité propre de l'étendue.

Voir Nature naturante, nature naturée.

Éternité

(*aeternitas*)

▮ Ce qui existe nécessairement, c'est-à-dire qui ne peut pas ne pas exister, échappe par définition à la durée. L'éternité enveloppe donc à la fois l'existence et la nécessité (I *déf* 1 : « j'entends par éternité l'existence elle-même, en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle »). Dieu, substance constituée d'une infinité d'attributs « dont chacun exprime une essence éternelle et infinie » (I *déf* 6), est donc évidemment éternel (V 30 *dém* : « l'éternité est l'essence même de Dieu, dans la mesure où elle enveloppe l'existence nécessaire »). L'éternité de Dieu n'est donc pas une vérité relevée ou mystérieuse de la théologie, mais une vérité d'évidence, une trivialité (II 47 *sc* : « l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous »). La question difficile est en revanche de savoir dans quelle mesure les hommes peuvent avoir accès à cette éternité : c'est le rôle dévolu à la fameuse expression *sub specie aeternitatis*.

▮ Spinoza déclare, en II 44 *cor* 2, qu'il est « de la nature de la raison de percevoir les choses *sub specie aeternitatis* » : c'est-à-dire, « avec une espèce d'éternité » (Appuhn), ou « sous une espèce d'éternité » (Pautrat), ou « au point de vue de l'éternité » (Gueroult), ou encore « sous l'aspect de l'éternité » (Rousset, Alquié), « sous la forme de l'éternité » (Deleuze), « sous l'angle de l'éternité » (Macherey), « sous

l'espèce de l'éternité » (Misrahi), « sous la catégorie de l'éternité » (Moreau). La variété des traductions indique la nature de la solution conceptuelle : comprendre les choses « sous l'aspect de l'éternité » n'est nullement, en effet, les comprendre sous une « apparence », ou une « approximation », ou un « reflet » d'éternité, mais les comprendre adéquatement, en vérité, comme Dieu ou comme la raison les comprend. La liaison de « l'aspect de l'éternité » à l'éternité pleine et entière est d'ailleurs indiquée à deux reprises en V 23 sc, c'est-à-dire dans le passage où Spinoza déclare que « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels ».

Connaître les choses « sous l'aspect de l'éternité » et « sentir et expérimenter que nous sommes éternels » sont autant de définitions du salut ou de la béatitude : les occurrences de l'expression *sub specie aeternitatis* sont d'ailleurs presque toutes regroupées dans les 20 dernières propositions de l'*Éthique* (voir aussi V 41 *dém*). L'éternité de l'âme, dont il est question en V 23 sc, ne doit pas être confondue avec la recherche d'une immortalité conçue comme désir de se conserver sur fond de peur de la mort (V 34 sc). En V 23 sc, Spinoza envisage un homme cherchant, non pas à perpétuer vainement son existence présente, mais, ce qui est tout différent, un homme cherchant à se souvenir de son existence passée (à ses yeux), et incorporelle. Or, Spinoza ne laisse percer, dans ce texte, aucune réprobation (le ton général du *scolie* est au contraire d'une élévation sublime), et, bien plus, ne nie aucunement cette « existence » antérieure à l'existence présente : « il est impossible cependant », écrit-il en effet, « qu'il nous souvienne d'avoir existé avant le corps, puisqu'il ne peut y avoir dans le corps *aucun vestige de cette existence* », etc. : mais, qu'il n'y ait « aucun vestige de cette existence », comme dit Spinoza, si cela empêche qu'on en conserve le souvenir, cela suppose néanmoins qu'une telle existence ait eu lieu — du moins, cela ne le nie pas. L'erreur n'est pas en effet, aux yeux de Spinoza, de poser la possibilité d'une telle existence, mais de prétendre y atteindre par la mémoire, ou par l'imagination. Ce n'est pas, en effet, parce qu'il n'y a « plus » de traces de cette existence que nous ne pouvons nous en souvenir ; la réalité est qu'il n'y a « pas » de traces de cette existence, et partant, pas de « souvenir » possible de celle-ci, non parce qu'elle n'aurait

pas eu lieu et que par conséquent nul souvenir ne serait capable de la ranimer, mais au contraire, parce que cette existence est là, *hic et nunc*, pleine et entière, et parce que le moyen d'y accéder n'est pas le souvenir, mais le raisonnement. Ce qui nous manque ainsi pour accéder à notre éternité, ce ne sont pas les traces d'une absence, mais le chemin vers le présent.

▣ Quand Spinoza, par conséquent, déclare « qu'il ne peut y avoir dans le corps aucun vestige de cette existence », nous devons entendre à la fois, comme cela va de soi, que cette existence ne fut pas, n'est pas et ne sera pas temporelle, mais aussi, qu'elle n'est pas et ne peut pas être à l'état de « vestige », parce qu'il n'y a pas (par définition) de « dégradation » de ce qui est éternel, parce qu'il n'y a pas plus de « degrés » dans l'éternité que dans l'existence même. On évitera ainsi de trop tirer Spinoza vers le mysticisme : l'éternité n'est pas atteinte dans une sortie ou dans une dépossession de soi, mais tout simplement, ici et maintenant, dans la moindre idée vraie. Et ce n'est pas une éternité réservée à l'âme. Notre corps ne peut porter trace d'une existence passée, mais accompagne notre éternité présente : « qui a un corps apte à des choses très nombreuses, a aussi une âme dont la plus grande partie est éternelle » (V 39). Le sens exact de cette proposition est sans doute problématique ; mais rien dans les textes de Spinoza n'interdit d'y entrevoir, bien loin d'un corps transfiguré, le corps puissant et apte « à un très grand nombre de choses » que les progrès des sciences et de la médecine commençaient à faire espérer aux premiers mécanistes de nos temps modernes.

Voir Durée, Immortalité, Qualité-quantité.

éthique, morale

Selon une formule célèbre de Deleuze, « toute l'Éthique se présente comme une théorie de la puissance, par opposition à la morale comme théorie des devoirs » (*Spinoza, Philosophie Pratique*, p. 143).

Nous dirions à notre manière : le spinozisme permet de distinguer l'« éthique » de la « morale » comme le point de vue de l'extériorité de celui de l'intériorité, ou comme la considération des comportements de celle des intentions.

Voir Extérieur-Intérieur.

Être, étant

(*esse, ens*)

► Chez Spinoza comme dans toute la philosophie classique, la question est de savoir si « être » a, ou n'a pas, un sens unique. La difficulté est redoublée par les différences d'usage entre le français et le latin.

► L'infinitif *esse* (être) a le plus souvent chez Spinoza, conformément à l'usage du latin, valeur de liaison ou de copule (I 16 *cor* 1, 2, 3, et *al*). Mais le verbe est fréquemment substantivé : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (III 6 : *unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*; thème central : voir III 7 et *dém*, 8, 9 et *dém*, 37 *dém*, 57 *dém*; IV 4 *dém*, 5 *dém*, 7 *dém*, 8 *dém*, 18 *dém* et surtout *sc*, 20). Cet « être » des choses, c'est leur « réalité » (I 9, 10 *sc* : *realitas sive esse*), c'est-à-dire aussi bien leur existence, le fait pour elles d'exister (qu'elles sont : I 24 *cor*), que leur « nature » (ce qu'elles sont : IV 20; voir aussi *Pensées Métaphysiques* I 1 et 2). Dans les *Principes de la Philosophie de Descartes*, comme par la suite dans *l'Éthique*, Spinoza distingue « l'être formel » < *esse formale* > des choses (II 5 et suiv.) de leur « être objectif » < *esse objectivum* > (II 8 *cor*), autrement dit, les choses « telles qu'elles sont », des « idées » de ces choses (*ibid*), ou de ces choses en tant que représentées. Un corps peut ainsi exister « formellement » (dans la nature) et « objectivement » (par représentation, lorsque j'y pense); il en va de

même pour une idée, en laquelle on distinguera un « être formel » (l'idée considérée en elle-même) et un « être objectif » (l'idée de l'idée). Dans *l'Éthique*, Spinoza tend à laisser de côté la question toute cartésienne de la comparaison des « degrés de réalité » entre « être formel » et « être objectif ».

Spinoza entend par Dieu un *ens absolute infinitum* (I déf 6) : un « être absolument infini » pour tous les traducteurs, sauf pour Pautrat, qui propose, en tenant compte du participe présent *ens* : « un étant absolument infini ». Dieu en effet n'est jamais déterminé, chez Spinoza, comme *esse*, « être », mais bien comme *ens*, « étant ». Un *ens*, c'est une chose (comparer L 9 et E I 9) : Dieu a un *esse*, mais il est un *ens*. Il serait donc plus rigoureux de rendre toujours *esse* par « être », et *ens* par « étant ». Ce serait cependant aller souvent contre l'usage du français. Quand Spinoza, par exemple, dit de l'idée fausse qu'elle se distingue de la vraie *ut ens ad non ens* (II 43 sc), tous les traducteurs (Pautrat y compris) lisent « comme l'être du non-être », et non « comme l'étant du non-étant », qui serait plus exact, mais moins clair. De même, on désigne usuellement en français par « être » (et non par « étant ») « de raison », « d'imagination », ou « forgé », ce que Spinoza appelle *ens rationis*, *ens imaginationis*, et *ens fictum* (L 12, PM I 1, E I app). Mais c'est bien à propos de « chose » ou « d'étant » < *ens* >, et non « d'être » < *esse* > (contrairement à ce que l'on pourrait supposer à première vue) que Spinoza parle de « termes transcendants » (II 40 sc 1), ou de « genre généralissime » (IV préf), pour s'en détacher : car c'est toujours à tort que l'on généralise à partir d'un « étant », ou d'un *ens*, c'est-à-dire à partir d'une chose singulière.

■ L'immanentisme spinoziste, qui tend par nature à l'univocité de l'être (de telle sorte que l'être de Dieu ne diffère en rien de celui des choses singulières finies) ne trouve ainsi sa limite que dans la doctrine cartésienne des « degrés de réalité », très présents dans les premières œuvres, et jamais abandonnés par la suite, quoique progressivement marginalisés.

Voir Métaphysique.

Excommunication, interdit

(*Herem*)

Herem (interdit ou excommunication) dirigé contre Spinoza, et lu en Hébreux le 27 juillet 1656 devant l'arche de la synagogue sur le Houtgracht : « Les Messieurs du Mahamad vous font savoir qu'ayant eu connaissance depuis quelque temps des mauvaises opinions et de la conduite de Baruch de Spinoza, ils s'efforcèrent par différents moyens et promesses de le détourner de sa mauvaise voie. Ne pouvant porter remède à cela, recevant par contre chaque jour de plus amples informations sur les horribles hérésies qu'il pratiquait et enseignait et sur les actes monstrueux qu'il commettait, et ayant de cela de nombreux témoins dignes de foi [...], prononcent maintenant le *herem* en ces termes :

À l'aide du jugement des saints et des anges, nous excluons, chassons, maudissons, et exécutons Baruch de Spinoza avec le consentement de toute la sainte communauté en présence de nos saints livres et des six cent treize commandements qui y sont enfermés. Nous formulons ce *herem* comme Josué le formula à l'encontre de Jéricho. Nous le maudissons comme Elie maudit les enfants et avec toutes les malédictions que l'on trouve dans la Loi. Qu'il soit maudit le jour, qu'il soit maudit la nuit ; qu'il soit maudit pendant son sommeil et pendant qu'il veille. Qu'il soit maudit à son entrée et qu'il soit maudit à sa sortie. Veuille l'Éternel ne jamais lui pardonner. Veuille l'Éternel allumer contre cet homme toute Sa colère et déverser sur lui tous les maux mentionnés dans le livre de la Loi ; que son nom soit effacé dans ce monde et à tout jamais et qu'il plaise à Dieu de le séparer de toutes les tribus d'Israël l'affligeant de toutes les malédictions que contient la Loi. Et vous qui restez attachés à l'Éternel, votre Dieu, qu'Il vous conserve en vie » (Cité par Steven Nadler, *Spinoza*, trad. fr. Bayard, 2003, pp. 147-148).

Voir Sédition.

Extérieur/intérieur

(*externus/internus*)

La philosophie de Spinoza se présente elle-même, le plus souvent, comme une critique de l'extériorité (D). Et cependant, la plupart de ses innovations conceptuelles dessinent au contraire, avec une modernité parfois stupéfiante, une critique complète du « mythe de l'intériorité » et une doctrine achevée et systématique de l'extériorité (DD). La dualité de « l'extériorité » et de « l'intériorité » touche ainsi à la fois l'ensemble de la doctrine, et son cœur. Rien de plus logique : un immanentisme sans concessions devait sans doute à la fois rejeter l'extériorité comme fourrier de la transcendance et de l'abstraction, et en revenir pourtant toujours à la liaison nécessaire entre exister et produire des effets, c'est-à-dire s'extérioriser (DDD).

D Dans le spinozisme, la critique de l'extériorité est d'abord la critique, ou le rejet, des « causes extérieures » : « nulle chose ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure » < *nulla res, nisi a causa externa, potest destrui* > (III 4). La théorie des affects est tout entière placée sous le signe de l'extériorité (puisque l'amour « n'est rien d'autre qu'une joie qu'accompagne l'idée d'une *cause extérieure* », et la haine « une tristesse qu'accompagne l'idée d'une *cause extérieure* » — II 13 sc, IV 5). Par conséquent, se libérer de la servitude des affects ne sera autre chose que se libérer de l'extériorité (V 22 : « Si nous éloignons une émotion de l'âme, autrement dit un affect, de la pensée d'une *cause extérieure*, et la joignons à d'autres pensées, alors l'amour et la haine à l'égard de la *cause extérieure*, ainsi que les flottements de l'âme qui naissent de ces affects, seront détruits »). De même, pour Spinoza, le règne de « l'imagination » ne se distingue pas de celui des « causes extérieures » : les « images des choses » en effet sont les « manières dont le corps humain est affecté par les *causes extérieures* » (III 32 sc). Nous ne nous délivrerons donc de telles « images », c'est-à-dire de nos erreurs, qu'à condition de pouvoir échapper à la sphère d'influence des « causes extérieures ». Les causes extérieures seraient ainsi la source de notre impuissance

(« personne donc, à moins d'être *vaincu par des causes extérieures* et contraires à sa nature, ne néglige d'aspirer à ce qui lui est utile, autrement dit, de conserver son être » — IV 20 sc ; et la « puissance de l'âme » se montrera donc dans le fait de « séparer un affect d'avec la pensée d'une *cause extérieure* » — V 20 sc 2), de notre ignorance (« l'ignorant, en effet, outre que les *causes extérieures* l'agitent de bien des manières » — V 42 sc), et de tout ce qui peut nous arriver de mauvais (« parce que tout ce dont l'homme est la cause efficiente est nécessairement bon, il ne peut donc rien arriver de mauvais à l'homme, sinon par des *causes extérieures* » < *nihil ergo mali homini evenire potest, nisi à causis externis* > — IV app 6).

Du point de vue théologico-politique, cette dévalorisation de l'extériorité se manifeste dans le rejet spinoziste des cérémonies, ou du « culte extérieur » comme manifestations de la crédulité et de la superstition (« Il ne faut donc pas s'étonner si rien n'est demeuré de l'antique religion que le culte extérieur < *antiquae religionis nihil manserit praeter ejus externum cultum* > [par lequel le vulgaire paraît aduler Dieu plutôt que l'adorer] et si la foi n'est plus que crédulité et préjugés » [TTP, Préf, p. 65]). Les cérémonies ne toucheraient en rien à l'essentiel, c'est-à-dire à la béatitude, en cela même qu'elles sont le signe de l'extériorité et de la dépendance, c'est-à-dire de comportements soumis à une règle extérieure (TTP, ch 5, p. 225). D'ailleurs la considération de l'« intention » peut transformer la valeur éthique et politique d'une action, qui ne pourrait donc pas se réduire à une « objectivité » ni à une « extériorité » comportementale et susceptible d'être simplement décrite (« Oreste a pu accomplir *extérieurement* un crime et avoir en même temps *l'intention* de tuer sa mère, sans mériter cependant la même accusation que Néron », etc. < *nam facinus externum fecit, simulque intentionem ad trucidandam matrem Orestes habuit, et tamen, saltem uti Nero, ita non accusatur* > — L 23).

Le progrès éthique est souvent décrit chez Spinoza comme un procès d'intériorisation, c'est-à-dire comme un éloignement vis-à-vis de tout ce qui est « extérieur ». Ainsi par exemple, la religion « consiste moins dans des *actions externes* que dans la simplicité

de l'âme et sa véracité » < *non tam in actionibus externis quam in animi simplicitate et veracitate consistit* > (TTP ch VII, pp. 321-323). Et, tandis que Moïse était législateur et réglait (seulement) les actions extérieures, le Christ serait venu délivrer un message à la fois universel et intérieur : « si [Moïse] avait voulu donner un enseignement moral qui ne regardât pas seulement l'utilité de la république, mais la paix de l'âme et la vraie béatitude de chacun, il condamnerait non seulement *l'action externe*, mais aussi le *consentement de l'âme*, comme le fit le Christ qui ne donna que des enseignements universels » < *tum non tantum actionem externam, sed et ipsum animi consensum damnaret* > (TTP ch V, p. 213). Le rôle du Christ aurait été, ainsi, d'ajouter aux comportements encore extérieurs réglés par la loi mosaïque une dimension d'intériorité et de consentement qui les transforme radicalement bien qu'ils demeurent extérieurement les mêmes : « Dieu a donc envoyé son Christ à toutes les nations afin qu'il libère tous les hommes également de la servitude de la loi < *omnes aequae a servitute legis liberaret* > et pour que tous désormais agissent bien non plus par le commandement de la loi < *ex mandato legis* > mais par un décret constant de l'âme < *ex constanti animi decreto* > » (TTP ch 3, p. 173). La loi, symbole même de la régulation des conduites extérieures, n'aurait donc pas été abrogée, mais transformée par le Christ — l'intériorisation de la loi ne délivrant pas de la loi elle-même, mais de la servitude liée à la loi : « le Christ n'a pas dit [*tend la joue gauche*] en tant que législateur instituant des lois, mais en tant que docteur donnant des enseignements moraux, car [...] il voulait corriger non pas tant les actions externes que l'âme » < *quia non tam actiones externas quam animum corrigere voluit* > (TTP ch VII, pp. 291-293).

Cette dévalorisation de l'extériorité est perceptible encore, nettement, dans la distinction que propose Spinoza entre le « secours interne » et le « secours externe » de Dieu au chapitre III du TTP. S'interrogeant sur « la vocation des Hébreux », Spinoza définit en effet d'abord le « secours interne » de Dieu comme « ce dont la nature humaine peut disposer par sa seule puissance », et le « secours externe » comme « ce qui tourne à l'avantage [de l'homme] dans la puissance des causes extérieures ». Spinoza, cependant, considère

que les Hébreux n'ont été élus ni du point de vue de l'entendement, ni du point de vue « de la vertu et de la vie vraie » (p. 157). Et il en conclut que « leur vocation et leur élection consistent seulement dans la félicité temporelle de l'État et dans les avantages qui en sont issus » < *in sola temporanea felicitate et commodis* > : autrement dit, qu'ils ont bénéficié « seulement » du « secours externe » de Dieu (*ibid.*). Aux yeux de Spinoza, l'analyse est dépréciative : bénéficier « seulement » du « secours externe » de Dieu, c'est être dans un degré moyen d'accomplissement, mais pas dans l'accomplissement auquel pourrait conduire la « vraie vie » conduite selon le « secours interne » de Dieu : « Aussi le bonheur et la paix de celui qui cultive son entendement naturel dépendent-ils surtout, selon la pensée de Salomon aussi également, non de l'empire de la fortune (c'est-à-dire d'un secours externe de Dieu) < *ab imperio fortunae (hoc est Dei auxilio externo)* >, mais de sa propre vertu interne (c'est-à-dire d'un secours interne de Dieu) < *sed a sua interna virtute (sive Dei auxilio interno)* parce que dans la veille, l'action, le bon conseil, il pourvoit au mieux à sa propre conservation » (TTP ch IV, p. 205).

Pour toutes ces raisons la politique, caractérisée chez Spinoza comme le moment de l'extériorité de la loi, serait toujours affectée d'une certaine forme d'insuffisance ou de déficience par rapport à la raison : « Salomon [...] a surpassé tous les hommes de son temps par la lumière naturelle < *lumine naturali* >. Et c'est pourquoi il s'est jugé supérieur à la Loi < *se supra legem* [...] *existimavit* > (car celle-ci n'est transmise que pour ceux à qui font défaut la Raison et les enseignements de l'entendement naturel < *intellectus naturalis* >) » (TTP ch II, p. 141). De ce point de vue, développé par Alexandre Matheron dans son magistral *Individu et Communauté*, la politique serait dans le spinozisme un préalable, un avant-goût, une préparation au véritable règne de la raison, moment à la fois de « l'unification interne » et de la disparition de la politique (Matheron, p. 287), et la démocratie achèverait (à tous les sens du terme) la politique en ce qu'elle créerait plus que tout autre régime un « milieu favorable » (*ibid.*, p. 513) au développement de la raison. La politique sous toutes ses formes (et tout particulièrement, bien sûr, sous la forme des régimes démocratiques), bien qu'elle soit le moment de

« l'unification externe », consisterait à obliger les hommes à jouer, à mimer, à faire « comme si » ils étaient sous le règne de la rationalité, et de ce fait préparerait paradoxalement la rationalité ou unification interne. Spinoza, confronté à la très difficile question d'expliquer le surgissement, et même le développement historique, d'une réalité pourtant intrinsèquement éternelle (la raison), l'aurait ainsi résolue au moyen du dispositif conceptuel, original et paradoxal, d'une antécédence à soi de la rationalité dans l'extériorité politique, dans le « comme si » de comportements institutionnellement réglés de façon à pouvoir mimer irrationnellement la rationalité — l'antécédence à soi de la rationalité permettant en effet, selon qu'elle est envisagée comme ce qui nous sépare encore de la rationalité effective ou comme ce qui nous y conduit, de concevoir la politique, ou « unification externe », comme une aliénation ou comme la possibilité d'une libération.

▮ La lecture des textes, tant de Spinoza que de certains de ses plus incontestables interprètes, ne semblerait donc laisser aucun doute sur la cohérence et la systématité de la critique spinozienne de l'extériorité. Et cependant, nous voudrions montrer maintenant que le spinozisme, peut parfaitement être lu comme une philosophie de l'extériorité, ou plus exactement, de l'extériorisation, de la considération préférentielle de la production d'effets et de comportements en vue même de la libération éthique — et même qu'une telle lecture permet de rendre justice à plusieurs dimensions profondément originales de la doctrine.

Les entrées les plus visibles dans ce spinozisme de l'extériorité seraient sans doute la prophétie de la « vraie règle de vie », et le « salut par l'obéissance ». Un des buts essentiels de Spinoza dans le *TTP* est en effet de montrer que, autant la diversité de contenu des diverses prophéties historiques est inessentielle, conjoncturelle, en ce qu'elle tient à la fois à la personnalité des prophètes, à la nature de leur auditoire et aux circonstances, autant, derrière cette grande diversité d'enseignements, existe un contenu de la prophétie unique, et toujours le même, auquel on parvient lorsqu'on distingue spéculation et action, c'est-à-dire conduite des pensées et conduite de la vie :

à savoir, que ceux qui observent ou suivent la « vraie règle de vie » < *vera vivendi ratio* > seront sauvés, même s'ils ne comprennent pas pourquoi, même s'ils sont dans l'erreur la plus complète du point de vue spéculatif concernant les choses les plus essentielles, la nature de Dieu, la liberté, etc. : qu'ils seront sauvés, donc, en dépit de tout cela, pourvu seulement qu'ils obéissent à cette *vraie règle de vie* (TTP ch V, p. 211), c'est-à-dire se conforment à un certain type d'actions, ou de comportements. Le *Traité Théologico-politique*, établit en outre une relation étroite entre la « règle de la vraie vie » et le « salut » ou béatitude. À la fin du chapitre V, par exemple, Spinoza va jusqu'à considérer la lecture des Écritures comme inutile tant qu'on ne *corrige pas sa vie*, et salutaire seulement si on la corrige, si bien qu'à la limite un homme qui suivrait cette « vraie règle de vie » pourrait même se dispenser de la lecture des Écritures : « Si donc quelqu'un lit l'Écriture sainte et a foi en tous ses récits, mais sans prêter attention à la doctrine que l'Écriture vise à enseigner par leur moyen et sans amender sa vie, ce sera pour lui tout comme s'il lisait, avec l'attention coutumière au vulgaire, le Coran, ou les pièces de théâtre des poètes, ou du moins les chroniques ordinaires. À l'inverse, nous l'avons dit, celui qui les ignore totalement < *qui eas plane ignorat* > et qui a néanmoins des opinions salutaires et une vraie règle de vie < *veramque vivendi rationem [habet]* >, celui-là connaît la vraie béatitude et l'esprit du Christ est véritablement en lui » (TTP, ch V, p. 233). Avoir « en soi » l'esprit du Christ, ce n'est donc pas développer une riche intériorité, mais tout au contraire, se conformer dans ses actions *extérieures* à une certaine règle, même si on ne la comprend pas. Tous peuvent obéir, en effet, conclut Spinoza au chapitre XV, même si très peu peuvent comprendre, ce qui permet finalement de croire au « salut des ignorants », très improbable en dehors de cela.

Or, une fois aperçue comme l'essence du contenu de la prophétie, cette théorie de la béatitude ou de l'accomplissement dans et par l'extériorité d'un comportement se laisse retrouver dans toutes les parties fondamentales de la doctrine spinoziste. La critique bien connue des notions de « possibilité » et de « contingence », oriente par exemple, de toute évidence, le spinozisme vers une doctrine de

l'actualité, c'est-à-dire de l'extériorité : est « actuel », en effet, ce qui se donne à appréhender dans une manifestation ou expression de soi, c'est-à-dire dans une extériorité, tandis que le « possible » (une des notions les plus vigoureusement rejetées par Spinoza) sera nécessairement rangé du côté de la non-manifestation ou du retrait, et enveloppe donc par définition la notion d'une intériorité. De même, l'accomplissement individuel décrit par Spinoza en *Éthique* V 39 (« qui a un corps apte à des choses très nombreuses, a aussi une âme dont la plus grande partie est éternelle »), ne sépare pas l'accomplissement éthique, c'est-à-dire la vertu ou béatitude, d'un accomplissement physique, c'est-à-dire d'une certaine forme d'extériorisation dans un certain type de comportement (dont le Christ était très vraisemblablement à ses yeux l'exemple achevé).

La théorie spinoziste de la connaissance montre également cette tendance à l'extériorisation : par exemple, lorsque Spinoza déclare concevoir « quelque volition singulière, soit un mode du penser par lequel l'âme *affirme* que les trois angles d'un triangle égalent deux droits » (II 49 *dém*), l'affirmation en question est bien une « asser-tion », c'est-à-dire la prononciation d'une phrase, donc d'un acte, et non une « position » intérieure et muette. En effet, lorsque Spinoza définit la volonté comme « un universel qu'on *prédique* de toutes les idées, et qui désigne seulement ce que les idées ont toutes en commun, à savoir *l'affirmation* » (*ibid.*), il rapproche « affirmation » et « prédication », pour bien faire voir que les « affirmations » propres aux idées doivent toujours être conçues comme des affirmations verbales, c'est-à-dire dans l'extériorité. Les idées n'étant pas des « peintures muettes sur un tableau » (II 43 *sc*), elles sont en effet « parlantes » : et ainsi, il n'y a pas d'« idée » sans « phrase », c'est-à-dire sans *acte extérieur*.

Les « choses singulières » sont définies, elles aussi, en extériorité, c'est-à-dire non par leurs essences, mais par leurs effets communs : « Si plusieurs individus », déclare Spinoza, « concourent à une même *action* < *in unâ actione ità concurrant* > en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet < *ut omnia simul unius effectûs sint causa* >, je les considère tous, en cela, comme une même

chose singulière » (II *déf* 7), définition qui s'accorde parfaitement avec la proposition conclusive de la première partie de l'*Éthique* : « rien n'existe de la nature de quoi ne suive quelque effet » (I 36) : autrement dit, toute chose est cause, toute chose s'extériorise.

Ce phénomène d'extériorisation se retrouve dans la redéfinition spinozienne des essences : pas de manifestation sans essence, mais aussi, pas d'essence sans manifestation — c'est-à-dire sans expression ou extériorisation. Ou encore : l'essence ne rejoint pas le possible et l'intériorité dans une potentialité d'extériorisation et d'actualisation ; elle ne va pas, au contraire, sans cette extériorisation, actualisation, ou effectuation (voir l'article « Essence »). Cette indissociabilité de l'essence et de sa manifestation extérieure se trouve d'ailleurs illustrée de façon frappante dans un passage du chapitre XII du *Traité Théologico-politique*, dans lequel Spinoza montre que l'essence sacrée des Écritures dépend des *comportements* qu'elles suscitent : « [...] L'Écriture aussi n'est sacrée et ses paroles divines qu'aussi longtemps qu'elle porte les hommes à la dévotion envers Dieu ; mais s'ils la négligent complètement, comme jadis les Juifs, alors elle n'est rien que du papier et de l'encre noire : ils la rendent complètement profane et la laissent exposée à la corruption » (p. 435). De même, poursuit Spinoza, lorsque Moïse a brisé les tables de la loi, il n'a pas du tout brisé la parole de Dieu, mais de simples pierres, qui avaient eu un caractère sacré « parce que, sur elles, était inscrite l'alliance selon laquelle les Juifs s'étaient obligés à obéir à Dieu, mais qui n'avaient plus aucune sainteté puisqu'en adorant le veau d'or ils avaient rendu ce pacte caduc » (*ibid*). On ne s'étonne donc pas de voir Spinoza formuler aussi le rapport entre foi et obéissance, au chapitre XIV du *TTP*, en des termes exactement calqués sur la définition de l'essence dans l'*Éthique* — la liaison d'essence entre une croyance (la foi) et son extériorisation dans un comportement (l'obéissance), ayant pour conséquence que si le *comportement* varie ou disparaît, on puisse en inférer que la *croyance* elle-même a varié ou disparu : « [La foi] n'est rien d'autre que le seul fait d'attribuer à Dieu des caractères tels que, s'ils sont ignorés, l'obéissance envers Dieu soit supprimée, et que, cette obéissance étant posée, ils soient nécessairement posés » (pp. 469-471). De tout cela se dégage donc

l'idée que, pour Spinoza, le caractère sacré de l'Écriture ne lui est pas intérieur, mais bel et bien extérieur : si on le respecte, au point de mener la vraie vie dont il était question plus haut, elle est sacrée, et sinon elle ne l'est pas. L'acte extérieur, la manifestation, comme dans les exemples précédents, déterminent et constituent la chose.

La cohérence de cette détermination en extériorité des choses singulières, des essences, comme des idées, se retrouve même dans le domaine des affects, c'est-à-dire, de façon inattendue, au lieu de la critique la plus vive des « causes extérieures ». La joie, par exemple, est définie comme augmentation de la « puissance d'agir » (III 11). Or, chez Spinoza, la « puissance d'agir » n'est pas « potentialité » d'action, mais se manifeste nécessairement dans un certain type d'actes ou de comportements. De là l'importance accordée par Spinoza, dans la quatrième partie de l'*Éthique* à la description minutieuse des *comportements* de l'homme guidé par la raison. De là aussi l'immanentisme de la béatitude à la vertu, dans les dernières lignes de l'ouvrage, c'est-à-dire l'identification d'une jouissance intérieure avec un comportement conforme à notre puissance d'agir.

La détermination de la politique en extériorité, sous la loi du nombre ou du compte, relève donc de la logique générale du système. À la définition du citoyen par le *comportement* correct (« Peu importe à la sécurité de l'État de quel cœur les hommes sont amenés à administrer les affaires correctement, pourvu qu'elles le soient en effet » — TP 1/6) répond la définition de l'État démocratique par l'*action* commune « Dans un État démocratique — celui qui se rapproche le plus de l'état de nature —, tous, nous l'avons montré, conviennent *d'agir*, mais non pas de *juger* et de raisonner, selon le décret commun. » < *omnes pacisci ostendimus, ex communi decreto agere, at non judicare, et ratiocinari.* > (TTP, ch XX, p. 649). Le pacte social est en effet conçu par Spinoza essentiellement comme un renoncement, de la part de chaque individu, « à *agir* selon son propre jugement » : « chacun a abandonné seulement le droit d'*agir* selon son propre décret, mais non le droit de raisonner et de juger » < *jure igitur agendi ex proprio decreto unusquisque tantum cessit, non*

autem ratiocinandi, et judicandi > (p. 639). Donc, ne devront être considérées comme séditieuses que les opinions qui remettent en question ce pacte *d'action* commune, et celui qui a de telles opinions « [sera] séditieux, non pas tant à cause de son jugement et de son opinion, qu'à cause de *l'action* que de tels jugements impliquent » < *Is seditiosus est, non tam quidem propter iudicium, et opinionem, quam propter factum, quod talia iudicia involvunt* > (p. 641), à savoir « la rupture du pacte ». Spinoza refuse ici encore une fois de considérer ce qui est intérieur, et ne relève d'ailleurs pas du transfert de droit par lequel se crée l'État, pour s'en tenir à ce qui est extérieur et relève de l'action. De ce point de vue, la politique spinoziste ne serait plus conçue comme la préparation à une rationalité éthique dans laquelle la loi extérieure serait abolie en même temps qu'intériorisée. L'extériorité de la loi montrerait au contraire, non pas l'antécédence à soi de la rationalité, mais une rationalité pleinement présente, aux succès et à la durée simplement variables. (Voir « Démocratie », « Quantité », « Durée »).

▮ Comme bon nombre d'objets ou d'êtres mythologiques ou légendaires, l'extériorité semble ainsi, chez Spinoza, être à la fois la meilleure et la pire des choses. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que le statut de l'extériorité fasse tout particulièrement problème dans un système de l'immanence généralisée, dans lequel par conséquent, à strictement parler, aucune chose n'est absolument extérieure à aucune autre — surtout si, comme c'est le cas dans le spinozisme, les choses singulières se composent à l'infini, et de ce fait s'accordent à l'infini, pour composer des individus de plus en plus stables et de plus en plus puissants. Nombreux, parmi les meilleurs interprètes de Spinoza, se rencontrent d'ailleurs en cet endroit crucial, qu'il s'agisse des maîtres anciens, comme le regretté Sylvain Zac, ou des plus récents, comme Pierre-François Moreau, dans son analyse de la « constitution du système spinoziste », Étienne Balibar dans ses thèses sur la « transindividualité » chez Spinoza, ou André Tosel et Henri Laux, en discussion sur la structuration spinoziste du fait religieux.

La distinction entre ce qui est extérieur à une chose singulière donnée et ce qui lui est extérieur peut bien en effet être invoquée avec force par Spinoza, lorsqu'il déclare, par exemple, que « l'impuissance consiste seulement en ceci, que l'homme souffre d'être conduit par les choses qui sont hors de lui, et qu'elles le déterminent à faire ce que réclame l'état commun des *corps extérieurs* < *rerum externarum communis constitutio* > et non pas sa propre nature, considérée en soi » (IV 37 sc) : elle n'en est pas pour autant plus claire. Il est en effet souvent difficile, dans le cadre même du spinozisme (et très probablement en soi), de tracer la frontière entre les choses qui nous sont « extérieures », et celles qui « appartiennent à notre nature » (Spinoza emploie d'ailleurs très rarement l'adjectif « intérieur » : aucune occurrence dans l'*Éthique*, quelques-unes dans le *TTP*, aux chapitres XVII, p. 539, ll. 9-10, et XIX, p. 607, ll. 5-12 ; deux occurrences dans le *TP* : 7/16, et 10/10). Ainsi, certaines choses singulières qui me sont apparemment « extérieures », comme l'air que je respire, les aliments dont je me nourris, mais aussi mon environnement en général, naturel, familial, social, politique, peuvent se composer si bien avec mon essence qu'elles me sont en réalité tout aussi « intérieures » que les comportements que je lie à mes affects, à mes croyances, à mes pensées. Et inversement, certaines choses singulières, apparemment « intérieures », comme certaines croyances, opinions et affects, ou encore nos maladies, et notre mort même, doivent être considérées, selon Spinoza, comme extérieures à notre essence — n'y ayant pas de différence, de ce point de vue, entre un virus et un poison, également accidentels et extérieurs (même s'ils courent sous la peau), et ne donnant rien à penser ou à connaître de l'essence d'une chose singulière (IV 67 sc).

Cette difficulté générale à bien déterminer ce qui est extérieur à une nature donnée se laisse voir en plusieurs points importants de la philosophie politique de Spinoza, et, pour commencer, dans la difficulté à distinguer nettement la « religion » de la « superstition ». La « superstition » en effet devrait pouvoir être distinguée de la « vraie religion » par son caractère essentiellement extérieur. Le problème est que non seulement les peuples confondent « facilement » avec la religion une superstition qui, précisément, les entraîne « sous

couleur de religion » < *specie religionis* > (*TTP*, *préf*, p. 61), mais que cette confusion, loin d'être imputable seulement à l'ignorance de la multitude, trouve sa source dans la proximité réelle entre les deux domaines, comme s'ils n'étaient pas, en soi, vraiment extérieurs l'un à l'autre. Spinoza note en effet immédiatement que les religions, « vraies ou vaines », sont les unes comme les autres entourées d'un « culte » et d'une « pompe », bref, de tout l'attirail de manipulation des comportements extérieurs qui ne devrait concerner que la « superstition » (*ibid*). Quelques lignes plus loin encore, ce n'est pas la superstition, mais bien « la » religion elle-même, qui est qualifiée par Spinoza de « vestiges de la servitude antique » < *antiquae servitutis vestigia* > (*ibid*, p. 75), comme si dans les « religions » instituées auxquelles il a affaire se trouvait toujours une part indémêlable de superstition. De même, vers la fin de la préface, Spinoza dénonce des « préjugés » cultivés, dit-il, « sous couleur de piété » < *pietatis specie* > (*ibid*). Chez Spinoza, lorsque la raison connaît les choses *sub specie aeternitatis*, cela ne veut pas dire (tout au contraire) qu'elle les connaît avec une « illusion » d'éternité (voir l'article « éternité »). De ce fait, lorsque la « superstition » est désignée par Spinoza lui-même comme *species religionis*, et les « préjugés » comme *species pietatis*, ne devra-t-on pas être conduit au moins à une interrogation sur l'opposition entre de telles notions ?

La même difficulté réapparaît lorsqu'il s'agit de savoir (à partir du chapitre XII du *TTP*) si nous devons distinguer les Écritures comme une loi écrite extérieure ou intérieure. Spinoza, en de nombreux endroits, considère en effet l'Écriture sainte comme un texte écrit au sens où nous l'entendons usuellement. Il prend sans doute ses distances avec ceux qui considèrent La Bible comme une « lettre < *epistola* > envoyée par Dieu du ciel aux hommes » (*TTP*, ch XII, p. 429). Cela ne l'empêche cependant pas de reprendre aussitôt à son compte cette manière de décrire le texte sacré : « la parole et le pacte éternels de Dieu et la vraie religion sont inscrits < *inscriptam esse* > par Dieu dans le cœur des hommes, c'est-à-dire dans l'esprit humain < *cor, mens* >. C'est cela le texte véritable < *Dei sygraphum* > que Dieu même a signé de son sceau < *suo sigillo* [...] *consignavit* >, c'est-à-dire de son idée, comme image de

sa divinité » (*ibid*). Mais cette « parole divine », ce texte original, n'ont pas été seulement « inscrits » dans le « cœur » ou « l'esprit » des hommes : précisément, ils se trouvent aussi sur du « papier » recouvert « d'encre noire » (*ibid*, p. 431). Et Spinoza semble flotter légèrement quant à la chronologie de ces « inscriptions » : sont-elles depuis toujours dans le « cœur » ou dans « l'esprit », ou sont-elles récentes ? On lit par exemple au chapitre XVII du *TTP*, que dans le *Nouveau Testament*, Dieu « a révélé [...] par l'intermédiaire des apôtres que le pacte divin s'écrivait désormais non plus < *non amplius [...] scribi* > sur des tables de pierre et avec de l'encre, mais dans le cœur et avec l'Esprit de Dieu » (p. 587), comme si l'inscription dans le cœur avait *succédé* à l'inscription dans la pierre. Mais une parole de Dieu « intérieure » ne devait-elle pas être également « antérieure » à son double « extérieur » d'encre et de papier ? Cette difficulté à dire, de ces deux « écritures », laquelle est « extérieure » et laquelle ne l'est pas, redouble d'ailleurs la difficulté de distinguer religion et superstition, par exemple lorsque Spinoza approuve le fait qu'Isaïe « n'appelle [...] loi de Dieu que celle qui est gravée dans les entrailles ou dans l'esprit » < *quae visceribus vel menti inscripta est* > (*TTP*, ch V, p. 211). La référence à des « entrailles » comme lieu « d'inscription » de la loi divine (les « entrailles » sont-elles d'ailleurs des objets « extérieurs » ou « intérieurs » ?) doit en effet nous faire ressouvenir ici des difficultés que nous avons soulevées quant à la possibilité de distinguer efficacement « superstition » et « religion ». Car Spinoza ne manque pas de dénoncer, précisément, dans la préface du *TTP*, l'attitude caractéristique de la « superstition » qui consiste à croire que les « décrets de Dieu » « sont inscrits non dans l'esprit, mais dans les entrailles des bêtes » < *sua decreta non menti sed pecudum fibris inscripsisse* > (p. 59). L'Écriture, les écritures, la parole de Dieu en tant qu'ensemble d'inscriptions, sont donc considérées simultanément, nécessairement, et contradictoirement, comme extérieures *et* comme intérieures à l'esprit et à l'homme, si bien que la question de savoir si, en suivant la parole divine, je me conforme à quelque chose d'intérieur ou d'extérieur à moi-même, perd ici toute consistance.

On s'étonne alors moins des difficultés rencontrées pour savoir si la Loi se faisait entendre aux prophètes par des voix réellement perçues (donc extérieures) ou par des voix imaginaires (donc intérieures), l'authenticité étant — cette fois-ci — du côté de l'extériorité (*TTP*, ch I, p. 83). Dans le premier chapitre du *Traité Théologico-Politique* en effet, Spinoza distingue entre Moïse, qui entendait Dieu par une « vraie voix » < *voce [...] vera* > (p. 85), et les autres prophètes par exemple Samuel et Abimélech, qui entendaient des « voix imaginaires » < *hanc vocem a Shamuele auditam imaginariam fuisse* > (*ibid*). Spinoza lui-même reconnaît que la question est difficile, et qu'il a lui-même hésité sur ce point (p. 85-89). Mais cette hésitation même est intéressante : car Spinoza semble bien trouver ici difficulté à distinguer l'imaginaire du réel, comme si à propos de la voix de la Loi comme précédemment à propos de l'écriture de la Parole divine, la distinction entre l'intérieur et l'extérieur se révélait inopérante.

On voit immédiatement la portée politique de telles questions : quand je me conforme à une loi, qu'elle soit physique, naturelle, civile, ou religieuse, est-ce que je me conforme à quelque chose d'extérieur ou à quelque chose d'intérieur à moi-même ? Spinoza voit sans doute sur ce point « une grande différence entre l'esclave, le fils et le sujet » : « l'esclave est celui qui est tenu d'obéir aux ordres d'un maître, ordres qui ne concernent que l'utilité de celui qui commande ; le fils est celui qui fait par ordre de ses parents ce qui lui est utile à lui-même ; le sujet, enfin, est celui qui fait, par ordre du Souverain, ce qui est utile à la communauté et, par conséquent, à lui aussi » (*TTP*, ch XVI, p. 519). De ce point de vue, la libération consisterait à se faire de plus en plus entièrement le sujet de ses comportements. C'est pourquoi la démocratie serait le lieu par excellence, et à vrai dire le seul lieu possible, du renversement libérateur. Dans tous les autres régimes en effet, j'obéis toujours à la loi d'un autre (une loi extérieure), tandis que dans la démocratie, je n'obéis plus dans la mesure où j'obéis à moi-même, donc je « consens » à une loi intérieure plutôt que je ne lui « obéis » (*TTP*, ch V, p. 221 : « dans une telle société, que le nombre des lois augmente ou diminue, le

peuple n'en demeure pas moins également libre puisqu'il n'agit pas sous l'autorité d'un autre, mais de son propre consentement » < *quia non ex autoritate alterius, sed ex proprio suo consensu agit* >).

Les choses ne sont cependant pas si tranchées. D'abord, les régimes même les plus autoritaires et les plus théocratiques ne constituent pas, Alexandre Matheron l'a bien montré, des obstacles impossibles à franchir dans le chemin qui mène de l'obéissance au consentement. À vrai dire, il est même impossible d'envisager, dans le cadre du spinozisme, un régime où régnerait absolument la loi extérieure, l'aliénation, et donc l'obéissance : car chacun, Spinoza y insiste assez souvent, reste toujours libre de ne pas transférer son droit naturel à la Cité, et donc de ne pas obéir à ses lois (quels que soient les risques qu'il prend par là). Par conséquent, dans la politique spinoziste, il n'y a pas d'obéissance sans consentement. Si j'obéis, c'est que je « consens à », et même, à la limite, c'est que je « veux obéir ». Le titre du ch XIX du *TTP* contient d'ailleurs cette expression tout à fait remarquable : « On montre que le droit des affaires sacrées est entièrement entre les mains du Souverain et que le culte extérieur de la religion doit s'accorder avec la paix de la république, si nous *voulons obéir* à Dieu droitement < *si recte Deo obtemperare velimus* > ». Les notions d'obéissance, de consentement et de volonté sont ici parfaitement équivalentes. Et donc l'image sans doute satisfaisante d'un passage progressif de l'obéissance au consentement, au fur et à mesure que la loi à laquelle j'obéis me devient de moins en moins extérieure et de plus en plus intérieure, perd ici quelque chose de sa distinction.

Qu'il s'agisse donc de la superstition comme apparence de religion, du lieu et du temps où s'inscrit l'épître divine, de l'aspect réel ou imaginaire des voix de la Loi, ou enfin de l'obéissance et du consentement, les textes de Spinoza, on le voit, ne vont pas d'un seul pas dans la direction d'une distinction claire entre l'extériorité et l'intériorité, et encore moins sans doute dans la direction d'une hiérarchie qui conduirait à la libération éthique comme à la conquête d'une intériorité. Et comment, d'ailleurs, pourrait-il en être autrement ? Le *more geometrico* ne consiste-t-il pas, précisément, à ne jamais séparer

l'exposé formel et « extérieur » de la rationalité (dans des axiomes, définitions, propositions, démonstrations, etc.) de la rationalité elle-même ? L'accomplissement de la rationalité, et donc la libération éthique, dépendent en réalité chez Spinoza aussi étroitement de leurs « cadres » politiques que de leur « cadre » démonstratif, et la rationalité peut effectivement s'accomplir chez lui de façon immanente dans la démocratie, sans qu'il soit nécessaire de sortir de la politique, c'est-à-dire sans sortir d'un régime d'extériorité.

Voir Adéquate-inadéquate, Interprétation de l'Écriture.

Fini, finies

(*finitus, finitae*)

L'adjectif « fini » fait l'objet de la deuxième définition d'*Éthique* I, juste après la « cause de soi » : « Est dite finie en son genre, la chose qui peut être bornée par une autre de même nature [...] ». La place accordée à cette notion, à dignité égale avec la « cause de soi », la « substance », l'« *attribut* », le « mode », « Dieu », la « liberté » et « l'éternité », bref avec les concepts absolument centraux de toute la doctrine, s'explique par le fait que la philosophie de Spinoza est aussi une philosophie des « choses singulières », c'est-à-dire « finies » : « Par choses singulières, j'entends les choses qui sont finies < *res, quae finitae sunt* > et ont une existence déterminée [...] » (II *déf* 7). Les choses singulières sont dites « finies » par opposition à la substance « infinie ». Elles peuvent néanmoins se composer « à l'infini », ou « indéfiniment », pour produire des individus de plus en plus puissants, capables de « durer » de plus en plus longtemps. Surtout, la « finitude » (terme absent du vocabulaire de Spinoza) n'est pas une détermination intrinsèque, mais toujours extrinsèque, des choses singulières. Aucune chose singulière ne porte en elle ses limites, sa finitude, sa mort : notre destruction ne concerne en rien notre nature ou notre essence (IV 67), et n'est inévitable que par accident, ou par rencontre

(IV ax). La substance infinie, puisqu'elle ne saurait être divisée (I 12) est entièrement présente dans la moindre des choses singulières : le fini enveloppe toujours l'infini. De là l'enthousiasme voire l'ivresse si souvent communiquées par la philosophie de Spinoza.

Voir Choses singulières, Conservation, Durée, Extérieur-Intérieur, Immortalité, Individu, Infini-indéfini.

Fluctuatio animi

Éthique III 17 sc : « Cet état de l'esprit » < *mentis constitutio* > qui naît de deux affects contraires, s'appelle un flottement de l'âme < *animi fluctuatio* >. Voir aussi III 35 sc, 50 sc, 56, 59 sc, V 2. L'expression *fluctuatio animi* est à ce point célèbre qu'on l'utilise souvent directement en latin. Elle est en effet difficile à rendre en français : « flottement de l'âme » (Guérinot, Pautrat), ou « fluctuation de l'âme » (Appuhn, Misrahi) ? On pourrait aussi proposer « balancement du cœur », en serrant de plus près le latin *animus*, et par référence à l'expression usuelle « mon cœur balance ».

Voir Accompagner.

Fortune

(*fortuna*)

Voir Bonheur.

Imagination

(*imaginatio*)

Voir Connaissance (genres de).

Immortalité

(*immortalitas*)

► L'immortalité (durée de vie indéfiniment prolongée) s'oppose à l'éternité (absence de durée). On s'accorde généralement et à juste titre sur le fait que le spinozisme est une philosophie de « l'éternité » (comme le soutenait Ferdinand Alquié dans son fameux *Désir d'Éternité*, et comme le soutiennent encore aujourd'hui les meilleurs des lecteurs de Spinoza). Deux raisons au moins pousseraient cependant à réévaluer la valeur de « l'immortalité » dans le système. D'une part, la quantification intégrale de la « nature naturée » conduit Spinoza à reconnaître à la « durée » (voir cet article) la capacité à discriminer et à hiérarchiser les puissances des choses singulières, des plus infimes aux plus composées. Or, si l'éternité tourne le dos à la durée, l'immortalité en est la prolongation. D'autre part, poursuivant le geste cartésien, moderne et prométhéen, et faisant écho aux plus anciennes espérances de l'humanité, le spinozisme construit à côté de la voie traditionnelle vers l'éternité une voie nouvelle, mécanique et technique, vers l'allongement indéfini de la vie, c'est-à-dire vers l'immortalité.

► Selon E IV 67, « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie » < *homo liber de nullâ re minus, quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est* >. Si l'on accorde volontiers que cette *proposition* 67 a un caractère crucial aussi bien pour la compréhension de la singularité du spinozisme que pour

sa diffusion et sa postérité, on tire rarement la conséquence qui semblerait découler logiquement d'un tel énoncé : à savoir que la philosophie de Spinoza, accordant si peu à la mort et tant à la vie, devrait en toute logique être tenue pour une *philosophie de l'immortalité*, au sens le plus commun du terme, à savoir au sens d'une prolongation indéfinie de la durée de notre vie. Car, puisqu'il nous est évidemment impossible de nous délivrer totalement du souci et de l'inquiétude de la mort dans un monde où nous la voyons sans cesse survenir, la mort ne pourrait cesser d'avoir la moindre importance et la moindre signification que dans le cadre seul d'une telle immortalité effective. L'aspiration à l'immortalité devrait donc être considérée comme l'horizon normal de la philosophie de Spinoza.

Le contraire se produit cependant. Et il est vrai que, si l'on se réfère aux textes, on n'y trouvera pas une seule occurrence du substantif *immortalitas*, et assez peu, somme toute, de l'adjectif *immortalis*, qui n'apparaît qu'une seule fois dans l'*Éthique* (en V 41 sc), et encore de façon très négative, puisqu'il s'y agit de qualifier « d'absurde », de façon répétée et insistante, le fait de croire que « l'éternité » et « l'immortalité » de l'âme seraient la même chose : « Ce qui n'est pas moins absurde », écrit en effet Spinoza, « que si quelqu'un, pour la raison qu'il ne croit pas pouvoir nourrir son corps de bons aliments dans l'éternité, préférerait s'assouvir de poisons et de choses mortifères ; ou bien, parce qu'il voit que *l'esprit n'est pas éternel, autrement dit immortel* < *quia videt mentem non esse aeternam, seu immortalem* >, aime mieux être fou < *amens mavult esse* >, et vivre sans raison : choses tellement absurdes qu'elles méritent à peine d'être relevées ».

Cet interdit spinoziste est généralement reconduit, dans toute sa force, par les lecteurs de Spinoza. Pour Pierre-François Moreau, par exemple, non seulement, dans les « vingt dernières propositions » de l'*Éthique*, Spinoza « distingue très rigoureusement » immortalité de l'âme et éternité (Spinoza, *l'expérience et l'éternité*, p. 534), mais bien plus, confondre si peu que ce soit ces deux notions, comme le fait Wolfson, ne peut conduire qu'à une « série de *contresens* » « qui culminent dans un *non-sens* historiographique » [je souligne].

On remarquera ici l'importance tout à fait singulière que Moreau attache à ce point, puisqu'il va jusqu'à écrire que « l'identification pure et simple entre éternité et immortalité, qu'elle soit partielle ou totale, *empêche de comprendre le système spinoziste, donc de le comparer à aucun autre* » (p. 536 n. 1 [je souligne]). Le commentaire de Chantal Jaquet conclut sur le même ton : « Confus, *inutile et incertain*, voilà pourquoi dans l'*Éthique* le concept d'immortalité *s'efface au profit exclusif de l'éternité* » [je souligne dans tous les cas]. Sans discuter la pertinence incontestable de telles analyses, il s'agirait ici plutôt de se rendre attentif à une certaine *tonalité* du commentaire : dans la reprise des adjectifs disqualificatifs employés par Pascal pour juger Descartes (« inutile et incertain »), on percevrait alors, au-delà de la conclusion d'un raisonnement bien mené, une manière de triomphe sur la notion d'immortalité, et même de soulagement — comme si on avait réfuté, ou repoussé, quelque chose d'un peu plus grave qu'une erreur.

Et pourtant, à l'analyse, l'objet du débat ne semblait pas mériter de tels investissements. Dans tous les cas en effet, les discussions sur les distinctions à établir entre « éternité » et « immortalité » ne concernent pas l'immortalité en général et prise absolument, mais « l'immortalité de l'âme » ou « de l'esprit », selon la traduction que l'on choisit : rien là, en somme, qui puisse motiver à première vue la solennité des conclusions tirées. Car si, faute d'avoir une idée claire de ce que serait une âme « mortelle », nous ne pouvons pas avoir une idée claire de ce que pourrait être « l'immortalité d'une âme », et si d'autre part, comme le reconnaissent tous les commentateurs, il nous est extrêmement difficile de concevoir ce que serait « l'éternité » d'une âme, ou d'une pensée, comment pouvons-nous continuer à soutenir ou à croire que la distinction entre « immortalité » et « éternité » de l'âme serait une question à ce point cruciale, essentielle, vitale, qu'elle pourrait motiver notre intérêt pour le spinozisme, et engager la compréhension même de la doctrine ? On a là au contraire, malgré l'indéniable intérêt de telles analyses pour la compréhension exacte de la philosophie de Spinoza, le sentiment de discussions un peu byzantines, et on peine

à croire que cette philosophie aurait pu avoir un tel impact, une telle force révolutionnaire, s'il ne s'y était agi fondamentalement que de distinguer entre « l'éternité » et « l'immortalité » de l'âme.

Il se pourrait donc que ce noble débat en dissimule un autre, moins noble sans doute, mais plus intéressant (à tous les sens du terme) pour chacun de nous, à savoir, sous le nom « d'immortalité », la question de la prolongation, si possible indéfinie, de la vie que nous menons ici et maintenant. Or on pourrait soutenir que la philosophie de Spinoza (et c'est sans doute une des raisons pour lesquelles elle a historiquement suscité des réactions aussi vives de fascination ou de rejet), non seulement serait compatible avec ce désir humain de l'immortalité, mais bien plus, serait en mesure d'en fournir les cadres et les concepts.

Une telle demande d'immortalité, il est vrai, semblera toujours à la fois vulgaire et sacrilège. Demander une vie plus longue, ce n'est ni original ni raffiné. Demander « plus », d'ailleurs, est comme on sait la marque même du vulgaire : autant le qualitatif est noble (le noble n'est-il pas « l'homme de qualité »?), autant le quantitatif est plébéien (c'est « l'homme sans qualités », le simple individu, le « plus un » des sociétés démocratiques). Comme tel, le quantitatif est d'ailleurs toujours regardé avec une pointe de hauteur par les philosophes les plus prompts au ton « grand seigneur ». Ce sera le « concept *vulgaire* du temps », chez Heidegger, ou le « *mauvais* infini » chez Hegel, autant de façons de stigmatiser de façon moralisante l'appétit trop marqué des hommes pour le « toujours plus » — ou pour le « plus un ». D'autre part, désirer une vie qui ne finisse pas, ou souhaiter, pour reprendre les termes mêmes de Descartes dans la sixième partie du *Discours de la Méthode*, qu'on « se puisse exempter » (par le recours à la médecine) « d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, *et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse* » [je souligne], par où est très clairement valorisée la possibilité moderne d'une prolongation indéfinie de l'existence, tout cela ne va pas sans une attitude quelque peu conquérante (« nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ») que, sous des prétextes variés, les religions d'hier et

certaines idéologies d'aujourd'hui nous ont appris à refouler tantôt comme orgueilleuses, voire diaboliques, tantôt comme dominatrices, européocentristes, colonisatrices, destructrices, voire exterminatrices. Bref, demandez l'éternité, on vous applaudira, et même, peut-être, on vous bénira ; mais demandez l'immortalité, aussitôt vous serez moqué, sinon maudit.

Quelque chose de cette horreur du quantitatif, de l'indéfini, de l'immortel, se laisse apercevoir dans les interprétations « éternitaires » de la doctrine spinoziste, soucieuses de dévaloriser avec le concept d'« immortalité » tout désir vulgaire d'une vie longue, tout déni de notre « finitude ». C'est le cas par exemple chez Jean-Marie Vaysse, dans son *Totalité et finitude — Spinoza et Heidegger*, qui entend contourner l'immortalité vulgaire, chez Spinoza, à la fois par le bas (en insistant sur notre finitude et sur notre condition mortelle) et par le haut (en faisant de la connaissance adéquate de notre finitude la voie d'accès direct à notre éternité), selon un mouvement double qui aurait au fond quelque chose de pascalien (c'est en connaissant notre misère que nous pouvons accéder à notre grandeur), mouvement qui était déjà bien présent chez Moreau lorsqu'il expliquait *Éthique* V 23 *scolie* en rapportant le « sentiment d'éternité » à celui de « finitude » (pp. 544 à 546). On aboutit ainsi à des visions du spinozisme dans lesquelles l'essentiel de la condition humaine est d'être fini et mortel, tandis que notre éternité demeure l'issue éventuelle et incertaine d'une rencontre ayant fort peu de chances de se produire.

▣ Quelles que soient les immenses qualités de telles interprétations, on peut cependant estimer (cela se discute, bien sûr) que trop d'aspects originaux de sa doctrine de la vie y semblent devoir être laissés de côté, au tout premier rang desquels la valorisation systématique, chez Spinoza, de la notion de « durée » comme persévérance ou prolongation indéfinie de toute chose singulière. Car Spinoza ne *distingue* pas le vivant comme une catégorie particulière des choses singulières, en un mot, ne considère pas le vivant comme « un empire dans un empire », mais le replie sur (ou plutôt sous) l'ordre universel de la nature et de la matière inanimée. Or, cette dé-spécification du

vital, si elle peut sans doute être lue (malgré les objections de Zac) comme une extension spinoziste, à tout le vivant, homme compris, du mécanisme cartésien et de sa doctrine des animaux-machine (n'oublions pas en effet que Spinoza se flatte, dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, d'être le premier à avoir conçu l'homme comme un « automate spirituel », par où s'élance la flèche matérialiste et machinique qui conduit à Freud puis à Deleuze via La Mettrie), cette dés-spécification du vital, donc, peut tout aussi bien être intégrée dans une vision plus contemporaine de la vie, qui trouverait chez Spinoza des structures toutes prêtes pour une déconstruction de l'opposition du vivant et du non-vivant. Que l'on songe aux incertitudes spinozistes sur la notion même d'individualité, par exemple dans la *Lettre 32*, où l'individualité des choses singulières est rapportée à une question d'appréciation intrinsèquement variable sur ce qu'est une partie et sur ce qu'est un tout. Que l'on songe aux réticences remarquables formulées par Spinoza, dans son dialogue indirect avec Boyle, sur la notion même de « degrés de complexité », laissant deviner par là qu'il n'est pas prêt à reconnaître une complexité plus grande au vivant qu'au non vivant. Que l'on songe à *Éthique III 2 scolie*, et à la théorie si bien mise en valeur par Deleuze, selon laquelle « nul ne sait ce que peut un corps considéré du point de vue de la seule étendue », et à l'exemple que donne immédiatement Spinoza, à savoir la constitution du corps humain lui-même, comme si, laisse-t-il penser, la vie pouvait jaillir directement, comme toute autre combinaison, des seules lois du mouvement et du repos. Que l'on songe, encore, à cet étrange passage de la *deuxième partie* de l'*Éthique*, qu'on s'accorde à appeler la « petite physique », à savoir ce qui vient après la *proposition 13*, où Spinoza, tout bien pensé, ne produit autre chose qu'une théorie de la métamorphose, de la transformation, de la suppléance, ouvrant la voie au cœur même de toute chose singulière pour la suppléantarité ou l'appui, ou la lieutenance de la prothèse sous toutes ses formes (François Zourabichvili a remarquablement approfondi cette doctrine spinoziste de la métamorphose, du changement, du remplacement), ouvrant ainsi une structure pour une pensée de la « guérison », voire de la « réparation » indéfinie du vivant comme du non vivant. Que l'on songe enfin au brouillage constant, par Spinoza, de l'intériorité et de l'extériorité, thème repris par bien des interprètes majeurs de

Spinoza (*Voir ces termes*; je pense aussi bien, ici, au « transindividuel » de Balibar qu'à la conclusion de Moreau sur la « constitution du système »), puisque, pour n'en prendre l'exemple le plus frappant, Spinoza nous invite à considérer notre mort, même causée par la déficience d'un de nos organes, même par un prétendu « suicide », comme une chose qui ne peut que nous demeurer extérieure. Que l'on songe, donc, à tout cela, et l'on verra peu à peu s'imposer l'idée que, pour Spinoza, la distinction essentielle ne passe pas entre le vivant et le non vivant, entre l'individuel et le non individuel, entre la partie et le tout, entre le membre d'origine et le membre de rechange, ou entre l'intérieur et l'extérieur, mais seulement entre ce qui dure et ce qui ne dure pas.

On pourrait donc lire *Éthique* IV 67 comme une *proposition* selon laquelle « la sagesse de l'homme libre est une méditation de ce qui dure, et non pas de ce qui s'interrompt », c'est-à-dire, si l'on revient à l'échelle de notre problème, une méditation de l'immortalité, et c'est peut-être à ce type de persévérance dans l'existence, de vie comme différence indéfinie de la mort que nous inviterait le spinozisme. Selon un tel point de vue, qui restituerait assez bien, semble-t-il, la violence intrinsèquement sacrilège, prométhéenne, voire révolutionnaire du spinozisme, la vie serait simplement une forme particulièrement efficace et stable de constitution de certaines choses singulières. Mais rien n'indiquerait nécessairement que l'immortalité, ou persévérance indéfinie dans l'existence, dût toujours passer par la vie qui, comme elle a su se dégager un jour de la matière inerte sans jamais s'en détacher tout à fait, pourrait également un jour peut-être s'y résorber pour laisser place à des combinaisons prothétiques plus stables encore, plus puissantes, plus durables, peut-être à cette « nature plus forte » à laquelle aspirait le jeune Spinoza au début du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, « nature plus forte » dont nous ne pouvons pas nier la possibilité sous prétexte que nous n'en avons encore aucune idée, malgré les progrès extraordinaires de l'allongement de la vie humaine au cours du dernier siècle.

Impuissance (*impotentia*) relative, puissance (*potentia*) absolue

► Si le sage est « plus puissant » que l'ignorant (V *préf*), l'ignorant sera nécessairement « moins puissant » que le sage. Pour autant, la puissance de l'ignorant n'est pas nulle, elle est seulement inférieure : c'est une impuissance relative. Devra-t-on conclure, comme il semblerait logique de le faire, que la puissance du sage est elle-même relative ? Tantôt, soucieux de hiérarchiser intégralement les puissances des choses singulières, Spinoza acceptera en effet de considérer toute « puissance » comme « relative », c'est-à-dire comme équivalant à un certain degré d'« impuissance ». Tantôt au contraire, on le verra refuser un tel relativisme, refuser de considérer tout degré de puissance comme un degré d'impuissance, et accorder une valeur intrinsèque ou absolue à la « puissance », comme s'il y avait à distinguer une essence de la puissance d'une essence de l'impuissance. Il y a là la trace très visible de la double orientation, quantitative-relativiste et qualitative-absolue de la philosophie de Spinoza.

► L'équivalence entre un degré quelconque de puissance et un degré quelconque d'impuissance (c'est-à-dire, la possibilité d'interpréter toujours un degré de puissance comme un degré d'impuissance) suppose une hiérarchisation des puissances : car une puissance donnée n'est impuissance que relativement à une puissance supérieure. La hiérarchisation des puissances est d'ailleurs au cœur de la doctrine de la « Nature naturée », ou des « choses singulières » : « Il n'est donné aucune chose singulière dans la nature, qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte. Mais pour chaque chose donnée il en est donné une autre plus puissante, par laquelle la première peut être détruite » (IV *ax*). Dans la mesure où, en l'homme, l'impuissance de la raison varie en proportion de la puissance des affects, on ne s'étonne donc pas de voir Spinoza se soucier d'établir avec la plus grande minutie les puissances respectives des affects entre eux, et de la raison par rapport aux affects.

Une telle comparaison n'est elle-même possible que si les affects entre eux, et les affects et la raison sont rendus comparables par rapprochement de leurs natures : et de fait, le souci spinoziste de hiérarchiser les puissances entraîne l'homogénéisation progressive, d'œuvre en œuvre, des champs de l'affectivité et de la raison. Dans le *Court Traité*, Spinoza définissait les « passions » par petits groupes hétérogènes, introduisant sans cesse de nouveaux critères de définition sans jamais les harmoniser, et sans donner de loi de passage d'une passion à l'autre, ou d'un groupe de passions à un autre groupe. Dans l'*Éthique* au contraire, les critères de définition des « affects » sont réduits au minimum, et les affects appartiennent tous à un même champ homogénéisé selon la hiérarchie quantitative des puissances respectives. Une combinatoire ou arithmétique des passions peut alors se développer, selon une manière d'additions et de soustractions, par « augmentations » ou « diminutions » de notre « puissance d'agir ».

Spinoza, dans les parties III, IV et V de l'*Éthique*, étagera donc la puissance respective des affects : les affects seront, pour l'essentiel, d'autant plus forts que leurs causes sont « présentes », et d'autant moins forts que leurs causes sont « absentes » : distinction est fondamentale en ce qu'elle prépare de loin la possibilité de la sortie de l'affectivité passionnelle au moyen des affects « nés de la raison ». Que nous soyons, donc, affectés d'abord et avant tout par les causes que nous imaginons « présentes », permet à Spinoza de mettre en évidence l'impuissance de la raison, ou des affects nés de la raison, sur les affects passifs, en décrivant la vie passionnelle comme une vie instinctuelle, animale, faite de stimulations et de réactions immédiates dans laquelle nous sommes, pour reprendre des derniers mots du dernier scolie de l'*Éthique*, « ballottés de beaucoup de façons par les causes extérieures ». De ce point de vue (pour donner une idée générale de la hiérarchie de puissance des affects, ou, ce qui revient au même dans la perspective qui est la nôtre en ce moment, de la hiérarchie de nos impuissances), de ce point de vue, donc, nous sommes plus affectés par une cause présente et imaginée libre, que si nous l'imaginons contrainte (de là vient que nous sommes surtout affectés par nos semblables,

parce que nous les croyons libres) ; puis, au fur et à mesure que la présence des choses s'estompe ou s'éloigne, nous sommes de moins en moins affectés : les affects ont moins de puissance lorsque leurs causes sont situées dans un passé ou dans un futur proche, et moins encore lorsqu'elles sont dans un passé ou un futur lointains : idée au fond assez intuitive et naturelle d'une emprise qui s'atténuerait avec l'éloignement.

Or, le renversement de l'impuissance à la puissance de la raison sur les affects, dont le principe général est que les affects actifs finissent toujours par l'emporter en puissance sur les affects passifs, va s'opérer précisément sur le terrain de là « présence », c'est-à-dire là où les affects passifs étaient les plus redoutables. Une fois établi, en *Éthique* IV, le lien entre la « puissance » d'un affect passif, et sa « présence », le début d'*Éthique* V montre en effet qu'un affect né de la raison possède néanmoins toujours, par nature, une « présence » plus constante qu'un affect passif, dans la mesure où « il se rapporte nécessairement aux propriétés communes des choses, lesquelles nous contemplons toujours comme présentes, (car rien ne peut être donné, qui exclue leur existence présente) » (V 7 *dém*). La supériorité de puissance de l'affect « né de la raison » sur l'affect passif n'est donc pas donnée d'emblée : elle résulte d'un véritable processus de délivrance, dans lequel les affects actifs luttent sans relâche contre les affects passifs, ayant pour l'emporter la constance supérieure de leurs objets et de leurs causes, exprimée au plus haut point par « l'amour envers Dieu » < *amor erga deum* >, « le plus constant » (V 20 *sc*), et par conséquent le plus puissant de tous les affects. Plus un affect a de causes, en effet, plus il est puissant ; mais aussi plus il est actif, ou proche de la raison (car le rationnel, selon la superbe formule de V 6 *dém*, est le « nœud infini des causes » < *infinitus causarum nexus* >) ; en revanche, un affect passif, si mauvais ou si asservissant soit-il, ne peut jamais être très puissant, faute de pouvoir être relié à un très grand nombre de causes. C'est en effet une des marques du spinozisme que ce qui est mauvais ne puisse jamais être très puissant.

On se demandera peut-être ce que l'on gagne à être affecté par un puissant affect « né de la raison » : n'est-ce pas toujours être « affecté », donc demeurer dans l'impuissance ? Le subtil paradoxe de la réponse spinoziste tient dans le fait que les affects actifs sont à la fois plus puissants, et moins asservissants que les affects passifs : il y a une dualité intrinsèque à l'affect « né de la raison » : plus il m'affecte (c'est-à-dire, plus grande est la partie de mon âme qu'il occupe), moins il m'affecte (c'est-à-dire, moins il m'obsède et m'asservit) ; plus en effet je relie un affect à un grand nombre de causes réelles, plus je me délivre des affects passifs qui consistent le plus souvent, aux yeux de Spinoza, dans des « fixations » sur des objets extérieurs particuliers, ou sur des parties du corps (comme par exemple dans la jalousie) ; ainsi, plus largement l'affect né de la raison « m'affecte », plus en réalité je me délivre des chaînes de l'affectivité. L'affect « né de la raison » est donc bien la pièce essentielle du mécanisme qui permet de sortir de l'affectivité par l'affectivité.

Et cependant, ce point de vue quantitativiste, dans lequel un degré de puissance est en même temps un degré d'impuissance, en même temps qu'il offre une solution élégante à la question de la sortie de l'affectivité, entraîne cependant un certain nombre de difficultés, pour la résolution desquelles l'adoption d'un second point de vue sur la puissance et l'impuissance se révélera nécessaire.

Tout d'abord, les espèces ne pourraient que disparaître d'un monde où n'existeraient que des degrés de puissance entre choses singulières : s'il n'y a que des degrés de puissance comparables d'un individu à l'autre, on peut en effet établir une continuité entre des individus appartenant à des espèces différentes, ce qui revient à supprimer les frontières entre les espèces, c'est-à-dire les espèces elles-mêmes. Spinoza laisse voir en effet quelque incertitude, non seulement quant à l'existence d'une communauté réelle entre hommes, femmes, enfants, philosophes, ivrognes et ignorants, tant leurs degrés respectifs de puissance, ou d'impuissance, sont à ses yeux inégaux ; mais même, quant à la permanence de l'identité spécifique

d'un individu donné, dans la mesure où, de l'enfance à l'âge adulte, notre degré de puissance (qui est toujours un degré de rationalité) peut varier dans des proportions considérables (II 49 sc).

L'équivalence d'un degré quelconque de puissance avec un degré d'impuissance conduirait d'autre part à une vision paradoxale et noire de la « Nature naturée », à rebours de l'optimisme enveloppé dans la doctrine des affects actifs. Le texte d'*Éthique* IV *axiome* est parfaitement clair à ce sujet : jamais aucune puissance, si grande soit-elle, même celle d'une communauté d'hommes raisonnables, ne pourra échapper à la destruction, car il sera toujours « donné une chose singulière plus puissante par laquelle la première sera détruite ». De là peut-être la compréhension constante dont Spinoza fait preuve à l'égard de l'impuissance des hommes, critiquant avec violence en de nombreux passages ceux qui font profession de déplorer, mépriser, moquer ou fustiger (*TP* ch 1) une impuissance qui ne vient pas, selon lui, d'un vice ou d'un défaut, mais devrait être reconnue comme conséquence à la fois logique et paradoxale de la « puissance commune de la nature » (III *préf*).

▣ Le spinozisme est généralement (et à juste titre) considéré comme une philosophie de la « puissance ». Le terme *potentia* ne fait cependant l'objet, dans *l'Éthique*, d'aucune définition directe, mais seulement d'une série de rapprochements ou d'identifications. Or il est frappant de constater, surtout après avoir mené jusqu'ici (comme nous venons de le faire) l'analyse de la notion conformément aux énoncés les plus constamment quantitativistes de Spinoza, l'association la plus également constante, chez Spinoza, des notions de « puissance » et « d'essence » ou de « nature », autrement dit, de constater qu'il caractérise la puissance, non pas seulement selon le « plus et le moins » (selon la quantité), mais aussi selon le « même » et « l'autre » (selon la qualité). De ce point de vue, les diverses « puissances », chez Spinoza, ne se hiérarchisant plus strictement selon des degrés, ne devraient plus pouvoir être dans tous les cas considérées comme des « impuissances » par rapport à des « puissances » supérieures ; et on assisterait à une « naturalisation », ou

« ontologisation » de la puissance, par laquelle la « puissance », bien loin d'être toujours et par définition réciproque avec l'impuissance, en serait essentiellement distincte.

De fait, on observe bien, chez Spinoza, la tentative paradoxale de délier puissance et impuissance. Selon I 34, ainsi, « La puissance de Dieu est son essence même », formule explicitée en II 3 *scolie*, selon lequel « la puissance de Dieu n'est rien d'autre que l'essence agissante de Dieu < *Dei actiuosa essentia* > ». La détermination de l'essence par la puissance caractérise en outre les modes comme elle caractérise Dieu, selon des formules semblables à I 34 (III 7 *dém*), ou exactement calquées sur I 34 (III 54 *dém* : « l'effort ou puissance de l'âme est son essence même »), si bien que l'identification de l'essence et de la puissance se voit conférer une portée universelle, dans la nature naturée comme dans la nature naturante.

Spinoza ne se contente pas d'identifier essence et puissance. Contrairement à la tradition philosophique, contrairement aussi à l'emploi courant du terme, il refuse en effet la dimension « possibiliste » de la puissance en identifiant « puissance » et « acte ». Spinoza voit en effet parfaitement les renversements paradoxaux engendrés par la notion de puissance : « je pourrais montrer », écrit-il par exemple en *Éthique* II 3 *scolie*, « que cette puissance dont le vulgaire affuble Dieu, non seulement est humaine [...], mais aussi enveloppe impuissance ». On ne s'étonnera donc pas de trouver chez lui, en même temps qu'une détermination anti-quantitativiste de la puissance (c'est-à-dire, en même temps que la définition de la puissance comme essence), une détermination anti-possibiliste de la puissance (c'est-à-dire, la définition de la puissance comme acte) : dans les deux cas, en effet, il s'agit d'essayer de construire une notion de la puissance qui ne puisse pas immédiatement s'interpréter comme impuissance.

On trouve de fait, dans le spinozisme, un grand nombre de manifestations de cette naturalisation ou essentialisation de la puissance, par laquelle la puissance comme l'impuissance tendent à être considérées, non plus relativement l'un à l'autre, mais absolument. La

plus visible et la plus remarquable d'entre elles est probablement la répartition des affects en affects de joie et de tristesse. Sans doute les combinaisons d'affects de joie et de tristesse sont-elles sans limites dans le spinozisme. Sans doute encore la détermination quantitative des puissances des affects est là pour introduire non seulement une gradation, mais même la possibilité d'un renversement, de la vie affective à la béatitude, en passant par le règne des affects « nés de la raison ». Mais la répartition elle-même garde quelque chose d'une coupure entre deux mondes : non pas tant des « plus » et des « moins » dans la puissance ou l'impuissance d'agir, mais un monde de la puissance par contraste (pour ne pas dire « par opposition ») avec un monde de l'impuissance : comme s'il y avait, dans la plus commune joie, bien autre chose que dans une faible tristesse — comme l'or, pour mélangé qu'il soit, demeure toujours plus beau et plus précieux que le plomb (*L* 40 et 72). Comment ne pas voir dans la contemplation de notre puissance d'agir, la contemplation d'une puissance propre à notre nature, donc stable et fixe ? Et inversement, dans la contemplation de notre impuissance, non pas simplement la contemplation d'un degré inférieur de notre puissance, mais bien la contemplation de ce qui nous sépare encore de notre propre essence ? Telle est bien, en tout cas, la thèse soutenue par Spinoza, en *IV* 37 *scolie* 1, lorsqu'il oppose « la vraie vertu » et « l'impuissance » comme le fait de suivre sa propre nature, ou d'en être séparé. De ce point de vue, il n'y aurait rien dans notre puissance qui relève de l'impuissance : notre puissance pourrait sans doute rencontrer des obstacles, et elle en rencontrerait même nécessairement ; mais ces obstacles, toujours extérieurs, ne seraient jamais la marque d'une impuissance intérieure : si bien que la mort, qu'elle provienne par maladie, par vieillesse, ou par suicide (*IV* 18), serait elle aussi toujours quelque chose d'extérieur à notre puissance, et en aucune manière le signe d'une impuissance (*IV* 67).

Selon ce point de vue, donc, les puissances devraient être rapportées, dans le spinozisme, non pas à une échelle générale et intégralement hiérarchisée, dans laquelle, comme nous l'avons vu, toute puissance pourrait être immédiatement interprétée comme impuissance ; mais les puissances devraient être rapportées à des natures distinctes :

on peut discuter (c'est un point difficile) pour savoir si ces natures devraient être individuelles ou spécifiques ; tout bien pesé, je pense que Spinoza accorde finalement l'existence d'espèces, et par conséquent d'essences et de puissances spécifiques : ce que viserait ainsi le sage, ce n'est pas la puissance d'un autre être que l'homme (la puissance d'un cheval, par exemple), mais bien une puissance humaine. Et les affects qui témoignent de l'impuissance de l'âme, au premier rang desquels l'espérance et la crainte (IV 47), ne seraient le signe d'aucune réalité, d'aucune puissance, mais seulement de ce que quelque chose fait obstacle à notre puissance. On aurait donc, non pas une réalité indifféremment puissance ou impuissance, ni non plus deux réalités distinctes qui seraient la puissance et l'impuissance, mais une seule réalité, la puissance, s'exprimant en une infinité de natures qualitativement distinctes, tandis que l'impuissance désignerait seulement l'absence, le défaut, ou les obstacles mis au développement de cette réalité dans les choses singulières comme dans les espèces.

Voir Affects, Joie comparable-béatitude incomparable, Puissance, Qualité-quantité.

Individu

(*individuum*)

► La conception spinoziste de l'individu se rapproche de celle du sens commun en ce que les individus y sont considérés comme des *composés*, pourvus d'une unité de composition, qui permet de les distinguer les uns des autres, et assure leur permanence malgré les variations qui peuvent intervenir en eux. Elle s'en distingue grandement, cependant, en ce que les individus y sont également considérés comme les *composants* d'autres individus.

■ En dépit du parallélisme (II 21 sc), l'« individu » est manifestement conçu par Spinoza sur le modèle des corps, ou modes de l'étendue : « Quand un certain nombre de *corps*, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces *corps*, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul *corps ou individu* < *corpus sive individuum componere* >, qui se distingue de tous les autres par cette union des *corps* » (II 13 *déf.*). L'identité individuelle ne sera altérée ni par la nutrition (*ibid*, *lemme* 4), ni par la croissance (*lemme* 5), ni par les mouvements dans l'espace (*lemmes* 6 et 7), pourvu que soit maintenu un « rapport précisément déterminé », c'est-à-dire fixe et unique (CT II *préf.* n. 1, § XIV ; E II 8 sc ; III 57 sc), de mouvement et de repos entre les parties qui le composent. Un individu est donc composé d'autres individus, possédant eux-mêmes cette proportion fixe de mouvement et de repos qui définit leur individualité propre. Le corps humain, par exemple, est composé de parties individualisées (CT *dialogue* 2 § 5 ; E IV 60 sc) : les hommes poursuivent d'ailleurs souvent avec une obstination délirante la satisfaction de désirs liés à telle ou telle partie de leur corps (IV 44 sc), comme si l'individu composant pouvait s'imposer peu à peu à l'individu composé.

Pour Spinoza, les notions de « tout » et de « partie » sont d'ailleurs relatives (CT I 2 § 19 : « le tout et la partie [étant] seulement des êtres de raison, il n'y a dans la nature ni tout ni parties » ; voir aussi la fiction du « ver vivant dans le sang », dans la *Lettre* 32 à Oldenburg). Les individus peuvent donc se composer pour former d'autres individus, et, de composition en composition, la nature naturée tout entière sera conçue comme « un seul individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier » (II 13 *lemme* 7 sc ; Dieu n'est pas un « individu » : il n'est pas composé, il est indivisible — I 13, II 10 sc 1). Les « individus » engendrés par un tel point de vue seront très différents de ceux que nous côtoyons : l'univers des corps étendus sera un « individu », mais aussi ses composantes :

galaxies, planètes, phénomènes météorologiques pourront être considérés comme des individus, pourvus d'une proportion fixe de mouvement et de repos, et capables de se détruire les uns les autres (IV *ax*). Les états, ou corps politiques (TP 3/1, 3/5, etc. : *imperii corpus*), seront ainsi de véritables individus, composés d'autres individus (IV 18 *sc*).

▣ Le spinozisme se présente souvent comme une philosophie des « choses singulières », ou des individus, par opposition aux généralités ou aux abstractions (I 8 *sc*, V 22, 24, 27 et *dém*, 28, 29, 31 et *dém*, 36 *sc*; TTP ch 17 : « la nature ne crée pas des nations, mais des individus »). La composition sans limite des individus peut cependant conduire, paradoxalement, à leur dissolution : car nous ne pouvons jamais être certains de la réalité individuelle des combinaisons de choses singulières auxquelles nous attribuons l'individualité. La raison, ou connaissance par les « notions communes », n'aura donc pas à connaître l'individualité, car « ce qui est commun à toutes choses et se trouve pareillement dans la partie et dans le tout ne constitue l'essence d'aucune chose singulière » (II 37).

Infini, indéfini

(*infinitus, indefinitus*)

▣ Dès sa première apparition dans l'*Éthique*, l'unique adjectif latin *infinitus* se voit rendu en français, par la totalité des traducteurs, sous les deux formes différentes « infini », et « une infinité de » : « Par Dieu, j'entends un être absolument *infini* < *ens absolute infinitum* >, c'est-à-dire une substance consistant en *une infinité d'attributs* < *substantiam constantem infinitis attributis* > dont chacun exprime une essence éternelle et *infinie* < *infinitam essentiam exprimit* > » (I *déf* 6). Ni inadvertance ni inconséquence des traductions, il y a

là, dans la définition de l'être infini par excellence qu'est Dieu, le signe manifeste de la double orientation de la théorie spinoziste de l'infini.

▮ Dans la fameuse *Lettre 12* à Louis Meyer, couramment appelée « lettre sur l'infini », Spinoza produit, pour résoudre complètement la question de l'infini, une série de distinctions préalables (substance/mode, illimité/indénombrable, entendement/imagination), qui, si on les respectait, devraient permettre selon lui de distinguer « a) quel infini ne peut être divisé en parties ou est sans parties, b) quel au contraire est divisible, et cela sans qu'il y ait contradiction [...]; c) quel infini peut être sans difficulté conçu comme plus grand qu'un autre infini, d) quel au contraire ne peut l'être » (*ibid*). Mais Spinoza n'accomplit pas lui-même, ni dans la *Lettre 12*, ni ailleurs, un tel programme, laissant à ses commentateurs de simples conjectures. Si l'on s'en tient aux textes effectivement écrits, le geste constant de Spinoza n'est pas de distinguer ou de reconnaître une multiplicité de types d'infini. Au contraire, il s'agit toujours pour lui de distinguer entre l'*infini* unique et véritable, conçu par l'entendement, et son double imaginé ou imaginaire, l'*indéfini* < *indefinitus* > — distinction essentielle saluée par Hegel dans ses *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*. L'indéfini, itération sans cesse recommencée, est exprimé, soit par l'adjectif *indefinitus* (II *déf* 5 et *expl*, III 8 et *dém*, 9 et *dém*), soit par l'adverbe *indefinite* (IV 15 *dém*, 32 *sc*), soit, le plus souvent par l'expression fréquente « et ainsi à l'infini » < *et sic in infinitum* > (I 28 et *dém*, 32 *dém*; II 7 *sc*, 9 et *dém* 1, 13 *lemme* 3 et *dém*, 17, 30 *dém*, 31 *dém*). L'indéfini est construit par l'imagination à partir du fini (I 28), rapporté au nombre et distingué de l'infini (II 9). Seul l'entendement donne accès au véritable infini, dont la caractéristique essentielle est d'être indivisible car incomposé (I 13).

▮ Il arrive cependant que l'indéfini tire vers l'infini (II 21 *sc*, V 40 *sc*) ; et que, inversement, l'adjectif *infinitus* renvoie à des expressions désignant l'indéfini (V 6 *dém*), ou — traduit alors par l'expression « une infinité de » — désigne une multiplicité nombrable et discrète, donc divisible, au moins en principe (I *déf* 6 et *expl*, I 15 *sc*, II 49 *sc*, IV 43 *dém*). Cette interpénétration de l'infini et de l'indéfini, décelable

dès la définition de Dieu, n'est qu'une des formes de l'expression plus générale de la nature naturée (infinité non numérique, qualitative, des attributs) dans la nature naturante (indéfinité quantitative et composite des modes), qui rend impossible, jusque dans l'emploi des termes, une séparation totale.

Insoumission

(*contumacia*)

Voir Sédition.

Interprétation de l'Écriture

(*interpretatio scripturae*)

► Dans le chapitre VII du *Traité Théologico-Politique*, Spinoza propose une nouvelle méthode pour « interpréter » l'Écriture, ou les Écritures, c'est-à-dire l'Ancien Testament et le Nouveau. Cette nouvelle méthode, aussi originale que puissante, renversait bon nombre d'idées reçues sur les Écritures, à tel point que le *Traité Théologico-Politique*, paru en 1670 à Amsterdam sans nom d'auteur, mais très vite attribué à Spinoza, acquit immédiatement et conserva longtemps la réputation de livre anti-religieux, voire sacrilège. Spinoza, pourtant, ne s'en prenait nullement à l'essence de la religion : tout au contraire, sa méthode d'interprétation lui permettait de dégager, de mettre en pleine lumière, et de reconnaître la nécessité du message unique des textes sacrés : le salut par l'obéissance. De ce fait, il est vrai, Spinoza arrachait la religion aux théologiens (spécialistes des textes et du savoir) pour la remettre aux politiques (spécialistes de

l'obéissance et de l'action), ce qui ne pouvait aller sans résistance ni scandale religieux, alors même que son but, tout politique, était de fortifier la paix dans la Cité.

▮ Spinoza veut éviter deux écueils symétriques dans l'interprétation de l'Écriture. Le premier consiste à penser que, pour interpréter des textes sacrés, dus aux Prophètes ou aux Apôtres, il faudrait être soi-même prophète ou apôtre, c'est-à-dire disposer d'une « lumière surnaturelle », ou d'une sorte d'inspiration divine. À cela, Spinoza répond qu'une telle exigence serait logiquement absurde : car précisément celui qui disposerait d'une lumière surnaturelle n'aurait nul besoin d'interpréter les textes, qui lui parleraient directement. Or les Écritures s'adressent à tous, éclairés ou non, et doivent donc pouvoir être comprises sans lumière surnaturelle, mais au moyen de la simple « lumière naturelle », c'est-à-dire au moyen de la simple raison. Le deuxième écueil, symétrique du premier, consiste (comme Maïmonide) non plus à soumettre la lumière naturelle à une lumière surnaturelle, mais à soumettre la lumière surnaturelle (les Écritures) à la lumière naturelle (c'est-à-dire à la raison). Ce type d'interprétation consiste au fond, estime Spinoza, à considérer l'Écriture comme une philosophie. Or, de cette façon, on est amené à torturer l'Écriture, dont les énoncés n'ont jamais la cohérence d'un système philosophique, si bien qu'on en perd le véritable sens, dans le détail comme dans l'ensemble. De là la sévérité toute particulière du jugement porté par Spinoza, condamnant la position de Maïmonide comme « nocive, inutile et absurde » (LM [=TTP, édition-traduction Lagrée-Moreau] 321).

La méthode d'interprétation de l'Écriture proposée par Spinoza évite ces deux écueils en s'en tenant à une conception instrumentale de la « raison », simple moyen de production d'inférences correctes (et non pas système philosophique). En ce sens précis, l'interprétation de l'Écriture sera donc rationnelle (et on évite le premier écueil). Mais (pour éviter le second) cette rationalité instrumentale s'appliquera à un objet extérieur à elle-même (l'Écriture), auquel elle restera soumise, exactement comme dans l'étude de la nature (TTP, ch 7, LM 279-281). « Le contenu de l'Écriture », par conséquent,

devra se tirer « de l'Écriture seule » (LM 281). L'Écriture sera soumise à un examen critique et rationnel, conduisant à la pondération de ses énoncés. Si un énoncé est particulièrement clair et explicite, si de plus il revient souvent, s'il n'y a aucune incertitude sur sa traduction, on pourra le considérer comme une partie du message essentiel de l'Écriture, même s'il ne s'accorde pas avec la raison. Si en revanche certains énoncés se contredisent, ou se révèlent impossibles à apprécier exactement, soit parce que nous ne comprenons plus la langue dans laquelle ils ont été écrits, soit parce qu'ils autorisent des traductions divergentes, on considèrera qu'ils n'expriment pas autant que les premiers le message essentiel de l'Écriture (LM 289).

La mise en œuvre de cette nouvelle méthode d'interprétation, dans la partie centrale du *Traité Théologico-Politique*, permet à Spinoza de dégager le message fondamental, unique, et simple, de l'Écriture : *l'obéissance à la vraie règle de vie est la voie vers le salut* (TTP, ch 13, titre). Spinoza montre en effet, par l'étude attentive et scrupuleuse d'un nombre considérable de passages, que, autant les textes sacrés divergent, s'opposent, ou sont confus en tout ce qui touche les enseignements théoriques (sur la nature ou l'action de Dieu), autant ils convergent et s'accordent parfaitement sur le salut par l'obéissance. Et quoi de plus logique, puisque l'Écriture s'adresse à chacun, et donc à tous ? Or « tous absolument peuvent obéir [...] < omnes absolute obedire possunt > » (ch 15, fin, LM 503), tandis que bien peu peuvent connaître.

La méthode spinozienne conduit ainsi à révéler le caractère essentiellement comportemental et extérieur de l'Écriture (ch 13, LM 451). De ce fait, la foi, vertu intérieure, s'efface presque entièrement, dans les Écritures, devant la vertu d'extériorité par excellence qu'est la charité (ch 13, LM 459). L'Écriture montre donc que l'« obéissance » à la vraie règle de vie est le critère (comportemental, en extériorité) de la valeur de la croyance, comme les « œuvres » sont le critère de la « foi » (ch 13, fin, LM 461 ; passage donné *infra* dans l'article « Sédition ») : « Qui ne voit en effet que les deux Testaments ne sont rien d'autre qu'une leçon d'obéissance ? » (ch 14, LM 467).

L'Écriture, lue attentivement, replie toujours la « foi » sur « l'obéissance » : « l'Évangile n'enseigne rien que la foi simple : croire en Dieu et le révéler, ou, ce qui revient au même < *sive quod idem est* >, obéir à Dieu » (LM 469). Et donc la foi, dans l'Écriture, est « porteuse de salut, non par elle-même, mais en raison de l'obéissance » (LM 471). La leçon de l'Écriture est finalement que « la foi requiert moins des dogmes vrais que des dogmes pieux, c'est-à-dire capables de mouvoir l'âme à l'obéissance » (LM 473).

■ Spinoza ne relève donc jamais pour elles-mêmes, ou pour détruire la religion, les erreurs factuelles, les confusions, les obscurités, voire les contradictions de l'Écriture. Tout au contraire il montre que, si les deux Testaments fourmillent d'obscurités et de contradictions d'un point de vue spéculatif ou théorique, en revanche l'Écriture ne contient aucune obscurité en ce qui concerne l'essentiel, c'est-à-dire le salut par l'obéissance et par la vraie règle de vie. La leçon globale de l'Écriture est ainsi, paradoxalement, que les controverses théoriques en matière de religion n'ont aucune importance, et que seules comptent les questions pratiques, la règle de vie, la charité, l'obéissance et le salut. Bien loin d'être une critique de la religion, ainsi, le *TTP* montre que l'Écriture délivre un message irremplaçable, car inaccessible à la raison et à la philosophie. Comme l'a en effet admirablement montré Alexandre Matheron dans *Le Christ et le salut des ignorants*, Spinoza s'avoue incapable de comprendre comment des ignorants peuvent être sauvés, parce que c'est une thèse, en réalité, contraire à sa propre philosophie (c'est-à-dire, pour lui, contraire à la raison). Et cependant, non seulement il dégage cette thèse de l'Écriture au moyen de sa méthode d'interprétation, mais il en admet la vérité autant qu'il est en lui, c'est-à-dire par « certitude morale » (ch 15, LM 495-497). Le *Traité Théologico-Politique* devrait donc être le bréviaire de tous les véritables hommes de religion.

Voir Extérieur-Intérieur, Obéissance, Sédition.

Joie comparable, béatitude incomparable

(*laetitia, beatitudo*)

► La joie est une augmentation de la puissance d'agir : elle est donc variable par essence. Mais l'idée d'une joie constamment croissante ne correspond à rien dans notre expérience, et aurait même quelque chose d'inquiétant et de risible à la fois, comme tout phénomène d'augmentation constante (songeons à la grenouille de La Fontaine). De fait, la béatitude sera conçue comme joie qui demeure, qui n'augmente pas. Comment résoudre un tel dilemme ?

► La joie désirée par Spinoza, dès les premiers dialogues du *Court Traité*, dès les premières lignes du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, se caractérise d'abord par son caractère immuable et éternel (une joie « continuelle et suprême pour l'éternité » < *continua et summa in aeternum* [...] *laetitia* >). Cependant, un affect ne peut être senti que s'il se détache d'une manière ou d'une autre sur le fond général de notre affectivité. Il a donc nécessairement un début, un milieu et une fin. Sentiment agréable et triomphant ou augmentation de notre puissance d'agir, une joie qui nous affecte ne « demeure » donc pas, ne reste pas continue et stable, mais n'est ressentie qu'en tant précisément qu'elle est une modification positive de notre affectivité, ou de notre humeur. Le conflit est alors manifeste, entre la définition du plaisir comme modification de notre affectivité, et la recherche d'un plaisir qui ne modifierait plus notre affectivité.

Les définitions de la joie et de la tristesse comme augmentation ou diminution de notre puissance d'agir ne pouvaient donc manquer de conduire à un conflit, dans le spinozisme, entre une conception gradualiste et comparatiste et une conception fixiste et non-comparatiste de la joie, de la satisfaction, du contentement et de la béatitude (à la manière dont s'élève un conflit entre une conception relative et une conception absolue des rapports entre puissance et

impuissance — voir à ce terme). Et de fait, on ne peut qu'être frappé, à lire Spinoza, de voir qu'il revient constamment sur la question de savoir si la « joie suprême » qu'il déclare désirer et rechercher peut ou non se comparer à une autre ou à d'autres joies. À première vue, les textes « anti-comparatistes » sur la béatitude l'emportent en nombre et en importance sur les textes « comparatistes ». Par exemple, en V 33 *scolie*, Spinoza déclare que « si la joie consiste dans le passage à une plus grande perfection < *ad maiorem perfectionem* >, la béatitude, à coup sûr, doit consister en ce que l'esprit est doté de la perfection même » < *ipsâ perfectione* >. De même, en *Éthique* IV 36, Spinoza déclare que la possession du souverain procure à tous une jouissance « égale ». Enfin, au début du chapitre III du *Traité Théologico-Politique*, Spinoza adresse de vives critiques aux Hébreux qui s'estimeraient « plus heureux » < *beatiores* > que d'autres nations : « Le bonheur véritable et la vraie béatitude d'un homme consistent dans la sagesse et dans la connaissance du vrai, et non pas dans le fait d'être plus sage que les autres < *sapientior reliquis* > ou dans le fait qu'autrui manque de connaissance vraie. Ce manque en effet n'augmente en rien sa sagesse, c'est-à-dire son bonheur véritable » (p. 149). Tous ces textes appuient une seule et même idée : le souverain bien, ou « bonheur vrai », ou « vraie béatitude », ne suppose aucune comparaison. Bien plus, comparer cet état de félicité à un autre fait immédiatement sortir de la félicité elle-même, puisqu'elle se transforme alors en affect de jalousie ou de vaine gloire, c'est-à-dire en affects de tristesse. Le spinozisme, parcouru ici par des intuitions que Rousseau, ou Girard, retrouveront plus tard à leur façon, décèle donc dans la comparaison des sorts ou des fortunes le principe de la vanité, de l'imitation rivalitaire, et à terme de la haine et du malheur.

Et cependant, on ne saurait ôter du spinozisme la hiérarchie et la comparabilité des bonheurs sans mutiler très profondément l'ensemble de la doctrine. Tout d'abord, parce que la comparaison des affects, et leur hiérarchisation en termes d'augmentation ou de diminution de la puissance d'agir (c'est-à-dire, à terme, leur rapprochement ou leur éloignement respectif de la béatitude) sont le sens même de l'*Éthique*, puisque, l'accession à la « liberté

humaine », pour reprendre les termes du titre de la cinquième partie de l'ouvrage, dépend de « la puissance de l'intellect », c'est-à-dire de la *supériorité* de la puissance de l'intellect sur celle des affects (voir l'article « Puissance »). Cette comparaison des épanouissements, des contentements, ou des bonheurs respectifs se poursuit d'ailleurs sans relâche dans l'*Éthique*, jusque dans la conclusion de l'ouvrage. Et sans doute le sage n'est pas plus heureux de se savoir plus sage. Mais ce qu'il recherche, comme ce que recherchait le jeune Spinoza, c'est bien une félicité « supérieure », ou si l'on veut une moindre infélicité. Il faut donc bien qu'il garde présente à l'esprit la hiérarchie des accomplissements et des contentements personnels, pour ne pas se tromper dans sa recherche. Il arrive à Spinoza, il est vrai, de sembler juger aussi incomparables les satisfactions auxquelles parviennent différents hommes que seraient incomparables les satisfactions auxquelles peuvent parvenir différentes espèces d'animaux. On lit ainsi, en *Éthique* III 57 scolie : « Quoique donc chaque individu vive content < *contentum vivat* > de sa nature telle qu'elle est constituée, et s'en réjouisse < *eâque gaudeat* >, néanmoins cette vie dont chacun est content, et ce contentement < *gaudium* >, n'est rien d'autre que l'idée ou âme de ce même individu, et par suite le contentement de l'un diffère de nature du contentement de l'autre, autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre ». Vient alors immédiatement sous la plume de Spinoza l'évocation de la « différence » entre « le contentement qui mène l'ivrogne » et « le contentement que possède le philosophe ». Bien sûr, il est toujours possible, en soi, d'imaginer une simple différence qualitative entre ces deux types d'accomplissement, comme entre le contentement d'un chien et celui d'un chat. Mais de toute évidence (et en cela l'exemple du philosophe et de l'ivrogne trahit la thèse tout autant qu'il l'illustre), Spinoza pose ici non seulement une différence, mais bien une *supériorité* du « contentement que possède le philosophe » par rapport au contentement « qui mène l'ivrogne ». Et toute la philosophie de Spinoza n'a d'autre sens que de nous faire *préférer* le premier au second, parce qu'il est *supérieur*, et de nous y faire parvenir par « degrés », ainsi qu'il est dit dans la lettre 21, lorsque

Spinoza présente sa doctrine comme l'*unicum medium ad summum beatitudinis gradum perveniendi*, autrement dit « l'unique moyen de parvenir au plus haut degré de la béatitude ».

▮ La doctrine spinoziste de la joie concentre donc — et comment s'en étonner — les dualités et les tensions qui structurent le système dans son ensemble : repli de l'extériorité sur l'intériorité, et donc de la « félicité » sur la « béatitude » dans et par l'immanence généralisée, repli de la quantité sur la qualité, et donc d'une « joie » comparable sur une béatitude incomparable dans et par la hiérarchisation généralisée des affects et des désirs.

Voir Augmenter-diminuer, Bonheur, Extérieur-Intérieur, Qualité-quantité.

Liberté

(*libertas*)

▮ Comme beaucoup d'autres philosophies, le spinozisme décrit et dénonce la servitude des hommes, décrit et vise leur liberté (E V titre; TTP sous-titre, XVI, XX). Est « libre » < *liber* > ce qui se détermine par soi-même à agir; est au contraire « contraint » < *coactus* > ce qui est déterminé à agir par autre chose (I *déf* 7). Mais « se déterminer par soi-même à agir » signifie, non pas « faire ce que l'on veut », mais obéir à la « nécessité de sa propre nature ». La liberté étant nécessité intérieure, et la contrainte nécessité extérieure (voir « Intérieur-extérieur »), il ne s'agira donc pas d'échapper à la nécessité (contresens courant sur la liberté), mais, conformément à un schéma assez classique de la sagesse, de s'accorder avec elle (IV *app* 32).

▮ Si la liberté est l'action faite sans obéissance à une détermination extérieure, seul Dieu (à qui rien n'est extérieur) sera, à proprement parler, cause libre (I 17 *cor* 2; L 58). L'homme ne sera donc libre, par conséquent, qu'autant qu'il s'insérera dans la rationalité divine : c'est-

à-dire, qu'autant qu'il agira et pensera selon la raison (IV 67 *dém.*). Parvenu à ce point, la liberté ne se distingue plus de la béatitude (V *Préf*), du salut (V 36 sc), ou de la vertu (II 49 sc, fin). Les hommes ne naissent sans doute pas libres (IV 68), mais l'homme libre, modèle d'humanité, peut être décrit (IV 67 sq.) : il « ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie » (IV 67) ; il ne forme « aucun concept du bien et du mal » (IV 68) ; il est essentiellement apte à la vie en société (IV 73) — car la raison rapproche autant que les affects séparent —, c'est-à-dire apte à former, par union avec d'autres hommes, des entités (sociétés ou états) de plus en plus puissantes. Spinoza dénonce donc sans relâche l'idée universellement répandue, et reprise par Descartes, d'une liberté entendue comme « libre arbitre » (L 21 et 58) : cette fausse idée de la liberté (V 10 sc) consiste en ce que les hommes se croient libres, parce qu'ils sont « conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent » (II 35 sc ; voir aussi I *app*, II 3 sc, III 2 sc). Et les hommes « ne se libèrent pas facilement du préjugé de la liberté » (L 58) : Spinoza se flatte par exemple d'être le seul à avoir conçu l'âme agissant selon des lois déterminées « ainsi qu'un automate spirituel » (TRE 46).

Cette opposition entre vraie et fausse liberté permet d'apprécier l'extraordinaire originalité de *l'Éthique* prise dans son ensemble, vis-à-vis de la question de la liberté ou de la « libération » des hommes. La *préface* de la *cinquième partie* est en effet tout entière consacrée à la rectification du préjugé encore présent dans le début du TRE, selon lequel « l'institution d'une vie nouvelle » dépendrait d'une résolution initiale, c'est-à-dire au fond, du sursaut d'une volonté. Dans *l'Éthique* en effet, on chercherait en vain le moment d'une rupture décisive, œuvre de la volonté : précisément parce que, comme va s'attacher à le montrer Spinoza en V *préface* (lieu d'une critique violente et explicite des thèses de Descartes), il est impossible et absurde de concevoir le progrès éthique comme irruption d'une volonté libératrice dans le monde des passions. *L'Éthique* elle-même ne se présente d'ailleurs pas du tout comme le passage d'une servitude à une libération : à la différence de l'allégorie de la Caverne, ou des *Méditations*, le texte de Spinoza ne parcourt en

aucune façon les étapes classiques de l'itinéraire spirituel, obscurité initiale, douleur de l'entrée dans la réforme, illumination progressive puis totale, et retour de l'esprit ou de l'âme éclairée dans la réalité commune. On serait en effet bien en peine de distinguer de telles étapes dans *l'Éthique*. La nature de l'ouvrage semble d'ailleurs faite pour rendre impossible un tel découpage : *l'Éthique* étant démontrée par un système constant de renvoi à des propositions antérieures, toute démonstration doit en effet son exactitude, de proche en proche, aux propositions du début de l'ouvrage. Ce serait donc oublier la spécificité régressive de l'ouvrage que d'y chercher des points de rupture, ou même des étapes clairement distinguées, dans une supposée linéarité progressive : *l'Éthique* ne se divise pas en « journées », ou en « livres », mais enveloppe des « parties ». La « libération » si souvent évoquée à propos de Spinoza, non seulement n'apparaît pas dans le texte, mais ne peut y apparaître, même si le texte peut sans doute aider à l'acquiescer.

▮ La forme de l'ouvrage majeur de Spinoza est ainsi en parfait accord avec la conception de la liberté qui y est développée. Le problème traditionnel de la sortie de la servitude y est traité de manière entièrement originale, dans un texte sans temporalité, sans rupture inauguratrice, sans coup de théâtre : ni récit passé, ni dramaturgie présente de la liberté, *l'Éthique* est ainsi l'exemple d'un développement qui ne cherche pas à échapper à ses propres conditions.

Métaphysique

(*metaphysica*)

▮ Spinoza a sans doute écrit dans sa jeunesse des *Pensées Métaphysiques*, ou *Cogitata Metaphysica*. Néanmoins, pour l'essentiel, son geste philosophique est anti-métaphysique.

▮ Dans *Le Droit à la Philosophie*, Derrida fait observer que le spinozisme échappe au discours de la métaphysique pour trois raisons essentielles : 1) la substance n'est pas comprise comme sujet, 2) le système n'est pas régi par le principe de raison ordonné à la finalité, 3) l'idée n'est pas réduite à la représentation (p. 476). On pourra alors inversement, remarque Jean-Marie Vaysse, « définir le discours de la métaphysique en disant qu'il requiert une transcendance, une théorie de la représentation et une problématique du fondement ». À cela Spinoza opposerait donc « une ontologie de l'immanence excluant toute théologie, une doctrine de l'expressivité formelle de l'idée, dépassant le cadre de la représentation, et un déterminisme atéléologique impliquant le rejet du principe de raison ». Le silence de Heidegger sur Spinoza pourrait alors s'expliquer par le fait que la pensée de Spinoza « hanterait » sa propre pensée.

▮ Les principales constructions conceptuelles du spinozisme sont en effet anti-métaphysiques en même temps qu'onto-théo-logiques. Spinoza, critiquant Descartes, récusé ainsi toute idée de « création », et donc d'« origine » du monde. De même, en *Éthique I app*, il critique violemment toute idée de « finalité », ou de « destin ». Rien ne précède la Nature, rien ne lui succédera, rien ne la surplombe ni ne peut s'en écarter : toute idée d'une « méta-physique » est ainsi récusée. Le repli exact de la « nature naturée » sur la « nature naturante », ou de « Dieu » sur la « nature », ne disent pas autre chose, et construisent délibérément un monde à la fois intégralement rationnel et intégralement dépourvu de « sens ». La philosophie de Spinoza était ainsi prête à appareiller vers la modernité, extinction progressive de la métaphysique et renouveau constant de l'ontologie.

Méthode

(*methodus*)

► Le terme de « méthode » est au cœur du *Traité de la Réforme de l'Entendement* (§ 26 et suiv.). Spinoza y traite des deux problèmes classiques que pose la question de la méthode en philosophie : a) comment éviter la régression à l'infini qui me fera me demander par quelle méthode je prouve que ma méthode est la bonne, etc. ; et b) comment la méthode peut-elle au fond se distinguer de l'exposition de la vérité elle-même, c'est-à-dire de la philosophie ? (l'*Éthique* ne traite pas de méthode — deux occurrences seulement du terme, en II 40 sc 1, et III *préf*).

► a) Spinoza résout de façon pratique, et non théorique, la question de la régression à l'infini de la méthode (comment élaborer une méthode sans méthode ?), en se référant d'abord, avec bon sens, aux succès indéniables remportés par les hommes dans le domaine de la connaissance : « pour établir la vérité et faire de bons raisonnements, nous n'avons besoin d'autres instruments que la vérité elle-même et le bon raisonnement : j'ai confirmé un bon raisonnement et je m'efforce encore de le justifier en raisonnant bien » (*TRE* § 29). Certaines expressions fameuses (*TRE* § 29 : « la vérité se fait connaître d'elle-même < *veritas se ipsam patefacit* > » ; voir aussi les § 38 et 69 ; II 43 sc : « la vérité est norme d'elle-même et du faux < *veritas norma sui et falsi est* > » ; voir aussi I ax 6, et II *déf* 4) doivent recevoir, de ce point de vue, un sens pratique : le vrai est norme de lui-même en ce sens qu'il prouve par ses succès et ses résultats sa nature de vrai, qui est bien une puissance. Ce point de vue est confirmé au § 60 du *TRE* : le faux se montre de lui-même dans l'échec de la déduction, et le vrai dans son succès. L'autre argument utilisé par Spinoza pour échapper au cercle vicieux du commencement de la recherche méthodique est celui d'« une puissance native < *vis nativa* > de l'entendement » (§ 26). Ici commence à prendre sens la célèbre définition qui clôt le § 27 : « la bonne méthode est donc celle qui montre comment l'esprit doit

être dirigé selon la norme de l'idée vraie donnée < *unde illa bona erit methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam* > ». Idée vraie « donnée », c'est-à-dire « donnée en nous » « de naissance » (*TRE* § 26 n 1, 27 n 1, 28 ; voir aussi § 61 fin). La réforme de l'entendement ne peut éviter une régression à l'infini (ne peut donc tout simplement commencer) qu'à cette seule condition, comparable à la présence du vrai « donné » en l'âme à son insu dans la théorie platonicienne de la réminiscence. L'« idée vraie donnée », c'est, bien sûr, par excellence l'idée de Dieu, comme Spinoza le laisse entendre sans ambiguïté dans le § 28. Mais Spinoza ne dit jamais, dans le *TRE*, que la méthode doive partir seulement de l'idée de Dieu, à l'exclusion des autres idées : tout au contraire, il précise bien, par exemple au § 32, que la méthode peut partir de la considération d'une idée vraie « quelconque ». La bonne méthode est donc finalement « celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme d'une idée vraie donnée » (§ 27).

b) Dans le § 27 du *TRE*, Spinoza traite la difficile question du rapport de la méthode à l'idée vraie : si la méthode est identique à l'idée vraie, il n'est pas besoin de méthode ; et si elle en diffère, comment pourrait-elle aider au vrai ? Spinoza commence par dévaloriser la notion de réflexivité : « je n'ai pas besoin, pour savoir, de savoir que je sais », avant de sembler y revenir dans la définition de la méthode donnée à la fin de ce même paragraphe : « De là ressort que la méthode n'est pas autre chose que la connaissance réflexive ou l'idée de l'idée < *unde colligitur, methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae* > ». La difficulté est ici d'accorder deux séries d'affirmations apparemment inconciliables, dont les premières semblent exclure toute extériorité de la méthode par rapport à l'idée vraie (« la vraie méthode ne consiste pas à chercher la *marque* à laquelle se reconnaît la vérité après l'acquisition des idées » ; ou encore : « pour avoir la certitude de la vérité, *nulle marque n'est nécessaire* en dehors de la possession de l'idée vraie ») ; et dont les secondes au contraire semblent exiger cette extériorité par rapport à l'idée vraie (principalement la définition de la méthode en termes de « connaissance réflexive »). La question s'éclaire cependant dès que l'on considère le sens des analyses qui ouvrent le § 27.

Distinguant en effet « le cercle » et « l'idée de cercle », Spinoza nous avertit de ne jamais confondre, même dans l'intuition du vrai, l'idée et ce dont elle est l'idée, quand même ce dont l'idée est l'idée serait encore une idée. Une idée vraie est donc toujours un rapport entre deux termes. Il n'en faut pas plus, ni moins. *Il n'en faut pas plus* : autrement dit, un troisième terme est inutile à la reconnaissance de l'idée vraie : elle est un rapport particulier et unique entre l'idée et ce dont elle est l'idée. Nulle « marque » supplémentaire ne peut ici aider : car il faudrait que le rapport entre la « marque » et l'idée soit plus intime que le rapport entre l'idée et l'idéat, ce qui est impossible dans le cas du vrai. La « marque » est donc refusée par Spinoza, non comme « deuxième » terme, mais bien comme « troisième ». *Il n'en faut pas moins* : autrement dit, il est impossible de concevoir une fusion entre idée et idéat, ou entre « essence objective » et « essence formelle ». Même l'idée vraie ne peut pas être à la fois formelle et objective : elle ne peut pas être l'intuition d'elle-même. Elle ne sera connue comme vraie que prise pour idéat par une autre idée : l'idée de l'idée vraie. On distinguera donc le plan de la certitude, sans réflexivité (je n'ai pas besoin, pour savoir, de savoir que je sais, parce que la certitude provient de la perception directe du rapport existant entre l'idée vraie et son idéat), du plan de la méthode, qui enveloppe la réflexivité (c'est-à-dire la présentation et le savoir de ce rapport). La méthode est ainsi le savoir (réflexif, secondaire) de ce qui produit la certitude (directement) dans l'idée vraie.

▣ Il n'y a donc pas, au fond, de contradiction dans le § 27 du *TRE*. Et, quand Spinoza écrit, au § 41 : « il est certain qu'une pensée vraie ne se distingue pas seulement d'une fausse par un caractère extrinsèque, mais principalement par un caractère intrinsèque », il n'abolit pas, contrairement à ce que l'on pourrait croire, la dualité interne à toute idée. « Intrinsèque » ne veut pas dire « simple », mais « intérieure » ; et ce terme qualifie non pas simplement l'idée, mais le rapport, intérieur à toute idée, entre elle-même et son objet (qui peut être, on le sait, une autre idée). Ce qui est refusé ici, c'est un critère de vérité qui serait extérieur à cette dualité fondamentale (voir II 21 et sc ; II 43 et sc).

Voir Extérieur-Intérieur.

Mode

(*modus*)

► Spinoza emploie le terme *modus*, « mode », tantôt, conformément au latin classique, pour désigner une « manière », ou une « façon » d'être ; et tantôt, de façon sinon entièrement originale, du moins caractéristique de son système et de son vocabulaire, pour désigner un certain type d'êtres : « par mode, j'entends les affections d'une substance, autrement dit ce qui est en autre chose, par quoi il est aussi conçu ». Les deux emplois du terme sont souvent simultanés, à l'image de I 25 *cor*, où les « choses particulières » sont définies comme des « modes » < *modi* > » par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une *manière* précisément déterminée » < *certo et determinato modo exprimuntur* >. Les traducteurs français de Spinoza (à l'exception de Pautrat) ont recours à cette double traduction, qui masque et/ou révèle sans doute une double orientation de la notion.

▮ « Être en autre chose » ne doit pas être compris positivement et spatialement (à la manière dont des billes « sont dans » un sac), mais négativement, par opposition à « l'être en soi » de l'*attribut* (I *déf* 4). Le mode « est en autre chose » dans la mesure où il tient son existence d'autre chose : il ne se produit pas, n'est pas « cause de soi » (I 7 et *dém*), mais causé ou produit « par autre chose ». Le mode, en un mot, « est en autre chose » au sens où il a son être ou son existence en autre chose qu'en lui-même : son existence est contingente, ne peut pas se déduire de sa définition (L 10 et 12, E I 8 *sc* 2). De là vient que le mode est « conçu par autre chose », non pas qu'il ne puisse pas se concevoir lui-même (puisque les hommes, qui sont des « modes » — II 10 *cor* —, se conçoivent eux-mêmes aussi bien — V 4 — qu'ils conçoivent Dieu — II 47), mais en ce qu'il ne peut pas être directement conçu, ou conçu isolément (ce serait en former une idée « mutilée », donc inadéquate), mais seulement en liaison avec la substance (*par* le moyen ou l'intermédiaire de la substance), dont il dépend ainsi autant sur le plan de la connais-

sance que sur celui de l'existence (I 15 *dém* : « les modes ne peuvent ni être ni être conçus sans la substance »). Une telle dépendance subordonne à ce point le « mode » à la « substance » qu'on a pu voir, dans les « modes » spinozistes, des êtres illusoires plutôt que réels, en tirant ainsi le spinozisme vers une forme de philosophie orientale où les manifestations n'ont d'existence que superficielle, transitoire, évanescence. De nombreux textes de Spinoza insistent cependant sur la distinction et l'hétérogénéité de ces deux types de réalité (L 12 : l'existence des modes diffère totalement de celle de la substance ; les modes s'expliquent par la durée, et la substance par l'éternité), jusqu'au partage de toute forme de réalité en « nature naturante » et « nature naturée », c'est-à-dire en « substance » ou « attributs » et en « modes » (I 29 *sc*), à l'exclusion de toute autre division ou de tout autre type de réalité que ces deux-là (*Pensées Métaphysiques* II 1 ; E I 15 *dém fin*, I 28 *dém*) : de ce point de vue, les « modes » ne sont pas des « accidents » (PM I 1), mais bien des « choses singulières » (E II 8).

Le découpage de la substance en « attributs » et en « modes » à la fois étroitement dépendants, et radicalement distincts, obligeait sans doute à concevoir, en quelque manière, le lieu de leur jonction. C'est la fonction de la déduction des « modes infinis » (I 21 à 23), qui appartiennent à la « nature naturée » puisqu'ils sont des « modes », tout en gardant quelque chose de la « nature naturante », puisqu'ils sont « infinis ». On distingue en général, quoique ces expressions ne fassent pas partie, à strictement parler, du vocabulaire de Spinoza, les « modes infinis immédiats » (voir I 28 *sc* début), c'est-à-dire qui « suivent de la nature absolue d'un attribut de Dieu » (I 21), et les modes finis « médiats » qui suivent des premiers (c'est-à-dire d'un attribut de Dieu déjà « modifié »). Dans la *Lettre* 64 à Schuller, Spinoza donne des exemples des modes infinis des deux seuls attributs que nous connaissons : le « mode infini immédiat » de la pensée serait « l'entendement absolument infini », celui de l'étendue « le mouvement et le repos » ; le « mode infini médiateur » de l'étendue serait « la figure de l'univers entiers » < *facies totius universi* > (notre

univers dans sa totalité ne serait donc que le mode infini médiateur de l'un des attributs en nombre infini de la Substance...); Spinoza ne donne pas d'exemple du « mode infini médiateur » de la pensée.

▣ La doctrine des « modes infinis » donne des arguments à ceux qui (comme Hegel) ont voulu voir dans le spinozisme une philosophie de l'émanation, la substance diffusant son énergie, à la manière de l'Un de Plotin, en des réalités de plus en plus éloignées, d'abord les attributs, puis les « modes infinis immédiats », puis les « modes infinis médiateurs », pour arriver enfin aux « modes finis », c'est-à-dire aux choses singulières, qui ne seraient ainsi qu'un lointain reflet de la substance. Les « modes infinis » tiennent en effet à la fois de la substance (par leur infinité) et des modes finis (par leur divisibilité — voir II 11 *cor*, IV 2, V 40 *sc*). Ce serait cependant négliger I 23, où Spinoza s'oppose à la poursuite indéfinie de médiations entre les modes « infinis » et les modes « finis ». L'esprit du spinozisme, en effet, est bien moins de concevoir les modes comme de lointains reflets de la substance, que comme des êtres à part entière dans lesquels elle s'exprime entièrement. Plus généralement, on se peut-être frappé de voir que Spinoza tient à considérer comme des êtres les « modes » et les « attributs », traditionnellement conçus comme des qualifications (*PM* I 1 : *ens reale, sive modus*), comme si le geste unique et constant de la doctrine avait été de repousser la « qualité occulte » en portant la qualité à l'être.

Modèle

(*exemplar*)

▣ Le modèle est ce que vise une ressemblance. La réflexion sur le modèle, dans la philosophie de Spinoza, se développe d'une part à propos de la théorie des idées, et d'autre part à propos de la nature humaine.

■ Dans ses premiers ouvrages, et sous l'influence de Descartes, Spinoza établit entre une idée et son objet (son « idéat ») la double relation de cause à effet et de modèle à image. Une idée est en effet d'abord l'effet d'une certaine cause : de là le nom de « preuve par les effets » donnée à la première des preuves de l'existence de Dieu dans les *Méditations* (et reprise par Spinoza dans les *Principes de la Philosophie de Descartes*), dont le principe est de poser qu'il y a « au moins autant » de réalité dans la « cause » d'une idée (c'est-à-dire, dans son objet, son idéat, ou ce dont elle est l'idée) : de ce fait, l'idéat ou la cause de l'idée d'infini (premièrement donnée en moi) ne saurait être qu'un être infini, Dieu. Ce principe de dégradation ontologique de l'idée par rapport à son idéat-cause est cependant accompagné, et compensé, par un second rapport (de ressemblance) entre idée et idéat : l'idée est effet, mais aussi image de sa cause-modèle (L 2 : « l'entendement humain » doit « s'accorder avec l'univers » comme un « miroir » qui, réfléchissant également les rayons lumineux, ne « déformerait » pas « les choses »). Descartes et Spinoza négligent souvent de distinguer ces deux rapports (Descartes, *Principes* I 17 : « à cause que tout l'artifice qui est représenté dans l'idée qu'a cet homme, ainsi que dans un *tableau*, doit être en sa première et principale cause », etc. ; Spinoza : *Principia* I ax 9 *expl* : la comparaison des livres, et le portrait), parce que leur confusion permet seule la démonstration de l'existence de Dieu : il faut en effet que l'idée-effet soit inférieure en réalité à sa cause, mais aussi que l'idée-image ressemble à son modèle. Faute d'une telle ressemblance, comment saurait-on reconnaître comme son objet l'objet qui est cause d'une idée ? Le double rapport cause-effet et modèle-image permet donc, dans les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu, d'obtenir la relation souhaitée entre idée et idéat dans toute sa complexité : infériorité dans l'être — d'où dissemblance —, et/mais lien ontologique exclusif — par ressemblance.

Dans *l'Éthique*, la marginalisation de la doctrine des « degrés de réalité » s'accompagne naturellement d'une distance prise vis-à-vis d'une conception de l'idée comme « image » ou comme « effet » de son idéat. Vers la fin de la *Préface* de la *Quatrième Partie* cependant, Spinoza déclare désirer « former une idée de l'homme » qui puisse

valoir comme « *modèle de la nature humaine* » < *tanquam naturae humanae exemplar* >. Ce « modèle de la nature humaine » se voit conférer un rôle de premier plan dans la démarche spinoziste vers la liberté, puisque les hommes seront dits « plus parfaits ou plus imparfaits en tant qu'ils s'approchent plus ou moins de ce même modèle ». De telles conceptions (construisant une conception transcendante de l'homme), qui peuvent surprendre dans une philosophie de l'immanence et de la nécessité, font écho à des préoccupations présentes dès le *TRE* : le « souverain bien », *c'est-à-dire l'acquisition d'une autre nature, plus forte que la sienne*, y était en effet décrit par Spinoza (avec faveur et ferveur) comme l'acquisition d'une « nature humaine de beaucoup supérieure en force à la sienne » < *naturam aliquam humanam suâ multo firmiorem* >, tout moyen pour y parvenir étant alors appelé « bien véritable » < *verum bonum* >, ou « souverain bien » < *summum bonum* > s'il était possible de partager cette nature avec d'autres individus. « Telle est donc la fin à laquelle je tends », concluait Spinoza : « acquérir une telle nature < *talem scilicet naturam acquirere* > et faire de mon mieux pour que beaucoup l'acquièrent avec moi ». Le plan des travaux projetés par Spinoza en vue d'acquérir cette « suprême perfection humaine » < *summam humanam perfectionem* > (*TRE* § 5), ressemblait d'ailleurs par bien des points à celui projeté par Descartes dans la sixième partie du *Discours de la Méthode*, le poussant, à quelques lignes d'intervalle, à voir de façon quasi prophétique les hommes de l'avenir, non seulement « comme maîtres et possesseurs de la nature », mais encore « exempts », grâce à la médecine, « d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, *et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse* », façon à peine déguisée chez Descartes d'envisager le triomphe de l'humanité sur la mort elle-même — le Christ (modèle d'humanité) ayant sans doute, aux yeux de Spinoza, ouvert (ou montré) la voie sur ce point comme sur tant d'autres.

■ Modèle « suppose « imperfection » : il est donc facile de voir à quel point la notion de « modèle » doit poser problème dans un système qui identifie « réalité » et « perfection ». De fait, Spinoza n'échappe à l'attraction cartésienne qu'en constituant une théorie entièrement originale de l'idée, ni image ni effet de son idéat (mais

effet d'autres idées). Mais la présence, en *Éthique* IV *préf*, de la référence à un « modèle de la nature humaine » est la trace insistante, dans une philosophie que l'on considère souvent (et qui se présente elle-même souvent aussi) comme simplement constative descriptive, et compréhensive (III *préf*; TP 1/4), de l'ambition prométhéenne caractéristique de la modernité naissante.

More geometrico, ordine geometrico

L'expression si célèbre *more geometrico* n'apparaît qu'une seule fois dans l'*Éthique*, dans la préface de la troisième partie. L'*Éthique* n'est pas *more geometrico*, mais *ordine geometrico demonstrata* (« démontrée selon l'ordre géométrique » : deux occurrences de *ordine geometrico* : E titre, et IV 18 sc).

Multitude

(*multitudo*)

■ Le terme *multitudo* est une innovation lexicale et une création conceptuelle du *Traité Politique*, dernière œuvre de Spinoza. Il n'apparaissait en effet qu'une seule fois dans l'*Éthique* (V 20 sc, point « IV »), au sens de « multiplicité », ou « grand nombre de », et seulement trois fois dans le *TTP*, de façon entièrement négative : (1) dans la préface, sous la forme d'une citation de Quinte-Curce : « pour gouverner la multitude, il n'est rien de plus efficace que la superstition » < *nihil efficacius multitudinem regit quam superstitio* > (p. 61 ll. 24-25); (2) au chapitre 17 (p. 541, ll. 12-13) :

« Pire, ceux qui savent à quel point est diverse la complexion de la multitude en désespèrent presque » < *Imo qui tantum varium multitudinis ingenium experti sunt, de eo fere deseperant* >; (3) et enfin au chapitre 18, lorsque Spinoza évoque la « multitude féroce » < *saevam multitudinem* > qu'on peut enflammer contre les hommes intègres (p. 597, L 22). En ce sens, la *multitudo* ne se distingue pas de la « foule », *turba* ou *vulgus*, dont Spinoza se défie toujours. On se référera sur cette question et sur ces passages au célèbre article d'Étienne Balibar « Spinoza, l'anti-Orwell — La crainte des masses », 1985.

■ Christian Lazzeri, dans *Droit, Pouvoir et Liberté — Spinoza critique de Hobbes* (PUF, 1998), a mis en lumière la généalogie et les différences des conceptions hobbesiennes et spinoziennes quant à la « multitude » : « Pour Hobbes, la multitude n'est qu'un ensemble (si l'on peut employer ce terme) naturel d'individus dépourvu de tout principe d'unité qui se forme seulement dans l'acte de représentation d'une personne artificielle et destinée à disparaître — comme multitude — dans un peuple, si elle se donne par convention un représentant. Pour Spinoza, dont l'emploi constant du terme s'explique en grande partie par sa critique de Hobbes, la multitude est un ensemble naturel d'individus dont seul l'état varie selon le degré plus ou moins élevé d'intégration naturelle de ses membres à l'égard de l'ensemble plus ou moins structuré qu'ils forment. On peut l'appeler "peuple" si l'on souhaite faire état du degré d'intégration élevé de ses membres, mais cela n'indique rien de plus » (p. 282). Lazzeri souligne ici très justement l'aspect « neutre » et « plastique » de la « multitude » spinoziste. Elle n'est en elle-même ni « peuple » structuré par des lois ou par des vertus, ni « sujet » capable d'action. Elle est simplement le matériau multiple du social, comme les plus petites des « choses singulières » sont le matériau multiple de l'être.

L'originalité profonde de Spinoza est cependant de faire dériver tout droit concevable, via la puissance, de la multiplicité même de cette multitude, c'est-à-dire de son « nombre ». La « multitude » est ainsi le fondement de la « loi du compte » qui est pour Spinoza, dans le

TP, l'alpha et l'oméga de la politique comme de la nature naturée en général. Ainsi, selon TP 2/17, « ce droit que définit la puissance de la multitude, on l'appelle généralement souveraineté » ; ou encore, selon TP 3/2, « le droit de l'État » est « le droit de nature déterminé par la puissance de la multitude lorsqu'elle est conduite par une seule âme » (même idée pratiquement dans les mêmes termes en 2/21, 3/7 et 3/9) ; et le « contrat » social (qui ne prend plus, dans le TP, la forme traditionnelle d'un événement fondateur, mais qui est bien plus à comprendre comme une alliance structurant toute société capable de durer) n'est autre chose que l'ensemble des « lois par lesquelles la multitude transfère son droit à une assemblée ou à un homme » (TP 4/6). Sans doute il y a, aux yeux de Spinoza, des différences entre la structuration monarchique, dans laquelle la souveraineté de la multitude lui revient périodiquement (7/25) et la structuration aristocratique ou patricienne dans laquelle elle ne peut jamais lui revenir (8/4), même si une part de puissance (et donc de droit et de pouvoir) reste toujours à la multitude en vertu de la crainte qu'elle inspire toujours (*ibid.*, et 7/11). Mais pour l'essentiel, la multitude est toujours à ses yeux la source ultime de toute puissance, de tout droit, et donc de toute souveraineté, un peu à la manière de la « volonté générale » rousseauiste (et malgré toutes les différences entre ces deux notions, puisque la « multitude », pas plus que quiconque, n'a de « volonté » aux yeux de Spinoza) : « s'il existe une souveraineté absolue, c'est bien celle que détient la multitude entière » (8/3).

Et cependant, une « multitude » peut aussi bien être « libre » qu'« esclave » (5/6). Dans un passage bref, mais très frappant, du TP, Spinoza se laisse aller à l'utopie de la multitude, à une fable des origines et de la décadence, qui conduit toute multitude d'une démocratie originaire, heureuse et libre (on n'ose parler d'un « état de nature » à la Rousseau, mais on y pense), via une situation aristocratique, à une monarchie où elle se soumet peu à peu (8/12). La multitude spinoziste n'est donc pas en elle-même source effective de puissance et de souveraineté. Par une torsion nécessaire, elle ne l'est que dans un cadre juridique et légal, et pourvu que ce cadre soit correctement institué. Et lorsque c'est le cas, comme dans

les types idéaux des trois régimes que tente de construire Spinoza dans le *TP*, la multitude n'est source de puissance, de droit et de souveraineté qu'à la condition que soient instituées des relations numériques précises avec les structures détentrices du pouvoir. Spinoza conçoit en effet la multitude comme un tout divisible : il évoque en 7/2 l'indignation de « la plus grande *partie* de la multitude armée », et en 7/25, « la *partie* la plus forte » de la multitude. On voit ici clairement la différence avec le côté indivisible de la « volonté générale ». Surtout, dans les chapitres sur l'aristocratie, Spinoza insiste à de nombreuses reprises sur la nécessité d'instaurer et de maintenir un « rapport numérique précis » entre les patriciens et la multitude (8/13), rapport numérique qui doit se retrouver entre le nombre des syndics et celui des patriciens (8/22), rapport qu'il importe par-dessus tout de conserver (8/14, 8/39, 9/3), faute de quoi l'État disparaîtrait, exactement comme disparaît un individu lorsque disparaît une certaine proportion précise de mouvement et de repos entre ses parties.

■ Pour établir des rapports numériques précis entre les patriciens et la multitude, il faut connaître le nombre de la multitude. On ne s'étonne donc pas de voir apparaître, en 9/13, la nécessité du « recensement » de la multitude : « Il est donc nécessaire que la multitude, dans une ville qui ne relève pas de son propre droit, soit recensée avec la multitude d'une autre ville < *ad censum multitudinis alterius [...] referatur* > ». Le *Traité Politique* construit une politique extensive et non pas intensive, une politique arithmétique dans laquelle règne, de la multitude originaire à la démocratie comme « régime absolu » < *imperium absolutum* >, la « loi du compte » : « on doit estimer [...] la puissance d'un État, et conséquemment son droit, d'après le nombre de ses citoyens » < *imperii potentia et consequenter jus ex civium numero aestimanda est* > (*TP* 7/18). La création du concept de « multitude » est ainsi pour Spinoza le moyen de fonder la société et la politique non plus sur le dépassement de la « foule » ou de la « masse », mais sur l'accomplissement quantitatif du « multiple ».

Voir Démocratie, Qualité et Quantité, Sédition, Souveraineté.

Mutilées et confuses (idées)

(mutilatae et confusae ideae)

L'expression « idées mutilées et confuses » (II 35, II 29 *cor* et *sc*, II 49 *sc*, III 1 *dém*, IV *app* 2, V 28 *dém*), ou, plus rare, sous forme adverbiale, « concevoir de façon mutilée et confuse » < *mutilate et confuse* > (II 40 *sc* 2, IV 73 *sc*, V 20 *sc*), caractérise les idées inadéquates. Elles sont « mutilées » car partielles et séparées (on ne peut pas les lier en un raisonnement qui progresse sans interruption), et « confuses » parce qu'elles superposent, comme l'imagination, de nombreuses images d'une seule et même chose singulière.

Voir Adéquate-inadéquate, Connaissance (genres de).

Nature naturante, nature naturée

(natura naturans, natura naturata)

» Spinoza n'invente pas les expressions de « nature naturée » et de « nature naturante », et les emploie très rarement. Comment donc expliquer la célébrité que leur donne sa philosophie ? Considérées en elles-mêmes, les deux expressions sont d'ailleurs bien plus mystérieuses qu'il ne semble, et enveloppent une manière d'énigme philosophique autant que philologique, à rapprocher du caractère souvent énigmatique du spinozisme lui-même.

» L'idée présente traditionnellement dans la distinction entre une « nature naturante » et une « nature naturée » était celle d'un esprit organisateur à la source d'une création : « on attribue à Dieu une nature, ordinairement appelée "nature naturante", de même que la créature est appelée "nature naturée" » (Heereboord, *Meletemata*,

1665 ; cité en latin par Gueroult, *Spinoza* 1, p. 564). Le doublet « nature naturante »/« nature naturée » est donc perçu initialement comme le redoublement jargonnant ou « barbare » (selon Clauberg) du doublet « créateur/créature », un peu à la manière dont nous percevons comme vaguement ridicules et inutiles, au moins lorsqu'ils apparaissent, certains termes technocratiques et redondants, eux aussi forgés sur des participes présents, comme « malentendant » (pour « sourd »), « malvoyant » (pour « aveugle »), « enseignant » (pour « professeur »), « apprenant » (pour « élève »), etc.

La notion de « création », cependant, n'a pas sa place dans une philosophie immanentiste et éternitaire. Spinoza, lorsqu'il les reprend, modifie donc profondément le sens et les relations les deux expressions « nature naturante » et « nature naturée ». L'association fréquente entre la philosophie de Spinoza et les expressions « nature naturante »/« nature naturée » est donc à première vue le résultat d'une rencontre pleine de malentendus. Spinoza emploie rarement ces expressions, et ne les revendique pas. Elles apparaissent pour la première fois sous sa plume (I 29 sc) comme de simples précisions de vocabulaire, comme l'explicitation d'une allusion à quelque chose de bien connu du lecteur : « Avant d'aller plus loin, je veux expliquer ici ce qu'il nous faut entendre par Nature naturante, et par Nature naturée, ou plutôt le faire observer < *explicare volo, vel potius monere* >. Car j'estime que ce qui précède a déjà mis en évidence que, par Nature naturante, il nous faut entendre ce qui est en soi, et se conçoit par soi, autrement dit tels attributs de la substance < *talia substantiae attributa* >, qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire (par le Cor 1 de la Prop 14 et le Cor 2 de la Prop 17) Dieu considéré en tant que cause libre. Et par naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de chacun des attributs de Dieu, c'est-à-dire toutes les manières [tous les modes] des attributs de Dieu < *omnes attributorum modos* >, en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu, et qui sans Dieu ne peuvent ni être ni se concevoir ». Les deux expressions n'apparaissent ensuite, dans l'*Éthique*, que dans la proposition I 31 et dans sa démonstration : soit en tout 4 occurrences de chacune dans tout l'ouvrage, ce qui

est très peu. Outre cela, les apparitions de « nature naturante » et de « nature naturée » en *Éthique* I 31 et *dém* sont subordonnées au thème de « l'intellect infini en acte », et ne sont donc, dès leur deuxième et dernière apparition, déjà plus thématiques pour elles-mêmes : « L'intellect en acte, qu'il soit fini ou infini, ainsi que la volonté, le désir, l'amour, etc., doivent être rapportés à la nature naturée, et non à la naturante ».

Spinoza présente ici comme allant de soi et comme conforme à un emploi bien connu le recours à des notions que, en réalité, il transforme profondément : car l'idée enveloppée, selon l'avis unanime, dans la distinction entre une « nature naturante » et une « nature naturée » était bien celle d'un esprit organisateur à la source d'une création. Et de ce point de vue, un entendement divin aurait dû évidemment être rapporté par Spinoza à la « nature naturante », comme principe à la fois organisateur et créateur. Mais Spinoza, justement et tout au contraire, fait de l'entendement infini non pas une origine, mais un produit. Autrement dit, et pour parler son propre langage, il fait de l'entendement infini un « mode », c'est-à-dire non pas un élément de la « nature naturante », mais bien de la « nature naturée », bouleversant ainsi les relations traditionnellement reconnues entre ces deux notions au moment même où il déclare les reprendre, comme des choses bien connues de tous, à la tradition de l'École (I 31 *dém*).

Spinoza reprend cependant les formules « nature naturante » et « nature naturée » comme si elles se révélaient, au moment où il les rencontre, convenir bien mieux à son système qu'aux systèmes théologiques pour lesquelles elles avaient été créées. La philosophie de Spinoza a d'ailleurs été très tôt fixée sur ce point, même si elle a pu notablement évoluer sur d'autres, puisque la présentation des deux expressions dans le *Court Traité* (I 8), était déjà pour l'essentiel celle que reprendra l'*Éthique*. La distinction entre « nature naturante » et « nature naturée » recouvre en effet exactement, dès le *Court Traité*, la distinction entre « attributs » et « modes » ; et la distinction, interne à la « nature naturée » (dans le CT), de la « nature naturée universelle » et de la « nature naturée particulière »,

désigne exactement la doctrine qu'on a coutume d'appeler, à propos de l'*Éthique*, des « modes infinis » — le « mode infini immédiat » de l'*Éthique* correspondant à la « nature naturée universelle » du *Court Traité*, et le « mode infini médiateur » de l'*Éthique* correspondant à la « nature naturée particulière » du *Court Traité*. Dès le *Court Traité* par conséquent, Spinoza ne semble éprouver aucune difficulté à adopter le doublet « nature naturante/nature naturée » pour caractériser la dualité fondamentale de sa propre philosophie, à savoir la dualité « attributs-modes ».

C'est qu'en effet, sans doute, les deux expressions « nature naturante » et « nature naturée », créées dans un contexte et pour des buts non seulement différents, mais opposés à ceux du spinozisme, trouvaient paradoxalement leur plein épanouissement et toutes leurs résonances dans la philosophie de Spinoza, par le *parallélisme* même de leur formulation, et par l'insistance qu'elles mettent à décliner sans cesse le mot de « nature ». Toute doctrine introduisant une dissymétrie entre le monde des causes et celui des effets, ou préoccupée de la prééminence d'un « créateur » sur des « créatures » est en effet mal décrite par le doublet paralléliste et a-théologique « nature naturante/nature naturée ». Que ces expressions aient paru « barbares » à des esprits théologiques, cela ne doit pas nous étonner : barbares elles étaient en effet, non seulement sans doute pour des questions de forme grammaticale et de pédanterie scolaire, mais aussi et surtout parce que le parallélisme, ou l'absence de hiérarchie, entre Dieu et la Création, y était perceptible sans doute de façon choquante. Une philosophie anti-crétionniste, strictement naturaliste, et paralléliste comme celle de Spinoza rencontrait au contraire comme une évidence le doublet paralléliste et naturaliste « nature naturée/nature naturante ». Il y a donc eu une conjonction, ou une adéquation, quasi miraculeuse entre cette expression et la doctrine de Spinoza, une sorte de reconnaissance réciproque qui explique sans doute la façon dont Spinoza présente ces notions : comme si le lecteur devait les avoir lui aussi « reconnues » en lisant simplement l'*Éthique* ; et on doit donc moins s'étonner que ce soit au contact du spinozisme que la distinction entre « nature naturante » et « nature naturée »

ait enfin cristallisé dans l'histoire de la philosophie occidentale. Ce n'était pas tant, en effet, une expression pour cette philosophie, qu'une philosophie pour cette expression.

▮ *Les participes d'un verbe qui n'existe pas.* En latin pas plus qu'en français, n'existe cependant un verbe **naturō*, qui aurait pour participe présent *naturans* et comme participe passé au féminin *naturata* — fait vraiment remarquable. Que signifierait « naturer » ? Aussi étrange que cela puisse paraître, nous ne saurions le dire, non seulement parce que le mot n'existe pas, mais parce que nous n'arrivons même pas à entrevoir une définition qui lui conviendrait. Si **naturer* pouvait être paraphrasé par « créer » (*nascor*, d'où provient « nature », signifie « naître »), la « nature naturante » et la « nature naturée » seraient quelque chose comme la « nature créante » et la « nature créée ». Mais cette solution, acceptable en général, ne l'est justement pas chez Spinoza, chez qui, nous l'avons souligné, le doublet « nature naturante/nature naturée » est construit *contre* toute idée de « création ». Si l'on essayait alors de paraphraser **naturer* par « causer », la « nature naturante » et la « nature naturée » deviendraient la « nature causante » et la « nature causée » : solution acceptable cette fois dans le cadre du spinozisme, mais qui n'expliquerait cependant pas pourquoi Spinoza ne recourt pas à « causer » pour caractériser l'activité propre de la nature. Et en soi, l'absence d'un verbe **naturer* resterait tout de même remarquable. Nous comprenons en effet parfaitement le verbe « dénaturer ». **Naturer* devrait donc être facilement compris et formulé comme le contraire de « dénaturer ». Cependant, cela ne se produit pas, sans doute parce que, « dénaturer » correspondant bien à une *activité* (« dégrader », « avilir », « transformer profondément »), la notion en est facile à exprimer par un verbe ; tandis que, si aucun verbe n'existe pour soutenir les participes « naturant » et « naturé », ce pourrait être parce que nous n'avons aucune idée d'une « activité » propre à la nature, à supposer d'ailleurs qu'une telle « activité » existe.

La nature enfin décrite, mesurée et maîtrisée par la raison se révèle cependant dépourvue de sens, de consistance ou de contenu aux savants, aux philosophes, aux artistes, et aux moralistes de l'âge

classique. Le pan-naturalisme pan-rationaliste de Spinoza, bien plus achevé ou plus intégré encore que celui de Descartes, puisqu'il ne laisse rien en dehors de la nature, rencontre dans notre couple de participes sans verbe l'expression parfaite d'une nature moderne, à la fois saturée et vide.

Voir Étendue.

Nécessaire, Contingent, Possible, Impossible

(*necessarius, contingens, possibilis, impossibilis*)

► « Il n'est pas de la nature de la raison de contempler les choses comme contingentes, mais comme nécessaires » (II 44). La philosophie de Spinoza, rationalisme absolu, est donc une philosophie de la nécessité, par où elle peut être rapprochée d'un fatalisme (I 33). Le « nécessaire », cependant, ne s'oppose pas au « libre » (est « libre » en effet ce qui existe « par la seule nécessité de sa nature » — I *déf* 7), mais au « forcé » < *coactus* >, qui obéit à une nécessité extérieure (on négligera donc comme une simple inadvertance l'assimilation du « nécessaire » et du « forcé » en I *déf* 7), ou au « contingent ».

► Les rapports entre les quatre notions (nécessaire, contingent, possible, impossible), que nous désignerions aujourd'hui peut-être sous le nom de « catégories de la modalité » (alors que le terme de « modalité » n'est pas employé par Spinoza, même s'il s'appuie, en I 15 sc, sur la différence entre « distinction réelle » et « distinction modale » — unique occurrence du terme *modaliter* dans l'*Éthique*) sont expliqués par Spinoza en deux lieux complémentaires de l'*Éthique*, à savoir I 33 sc 1, et IV *déf* 3 et 4. Le système des notions est complet : une chose est dite « nécessaire » ou « impossible », « soit en raison de son essence, soit en raison de sa cause » ; autrement

dit, une chose est « nécessaire » si son essence enveloppe l'existence, ou si aucune cause extérieure ne peut l'empêcher d'exister (on reconnaît là deux des principaux arguments développés par Spinoza dans les démonstrations de l'existence de Dieu en I 11); et une chose est « impossible » si son essence (« ou définition ») implique contradiction (par exemple, un cercle carré, ou « une chandelle brûlant sans brûler » — *TRE* § 36), ou s'il n'existe pas de « cause extérieure » qui soit déterminée à la produire (il est dans ce cas plus difficile de donner des exemples de « choses impossibles », même si on pourrait penser aux « arbres qui parlent » du *TRE* (§ 40), ou aux « tables qui mangent de l'herbe » du *TP* (4/4) — mais nous devons demeurer prudents dans ce genre d'attributions d'impossibilité dans la mesure précisément où « nous ne savons pas ce que peut un corps », comme y insiste Spinoza en III 2 sc). Le terme « contingent » < *contingens* > apparaît pour la première fois dans l'*Éthique* en I 29, et, conformément au nécessitarisme de la doctrine, c'est pour se voir refuser toute consistance ontologique : « Il n'y a rien de contingent dans la nature des choses, mais toutes sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à opérer de façon précise » < *certo modo* >. « Possible » et « contingent », s'ils ont en commun, selon Spinoza, de ne relever de rien d'autre que d'un « défaut de notre connaissance » (*PM* I 3), se distinguent cependant en ce que « contingent » devra être réservé au « défaut de connaissance » ayant trait aux *essences*, tandis que « possible » devra être réservé au « défaut de connaissance » ayant trait aux *causes*. On sera peut-être surpris de lire, en II 31 cor, que « toutes les choses particulières sont contingentes et corruptibles », après qu'il ait été montré qu'il n'existait rien de contingent dans la nature. Mais Spinoza prend soin de ramener à une modalité de notre connaissance une telle imputation, et non à un mode d'être : si « toutes les choses particulières sont contingentes et corruptibles », c'est que « nous ne pouvons avoir de leur durée aucune connaissance adéquate », et « c'est cela qu'il faut entendre par contingence et corruptibilité des choses ». La distinction entre « possible » et « contingent » est utilisée pour hiérarchiser, en *Éthique* IV, « l'intensité » des affects (IV 12 : « un affect à l'égard d'une chose dont nous savons qu'elle n'existe pas à présent, et que nous imaginons comme possible, est, toutes choses

égales d'ailleurs, plus intense qu'à l'égard d'une cause contingente » ; voir aussi IV 13). Mais, comme l'indique V 5, l'affect le plus grand de tous est celui dont nous sommes affectés « envers une chose que nous imaginons simplement < *simpliciter* >, et non comme nécessaire, ni comme possible, ni comme contingente ». Cette détermination purement négative, et qui en cela pourrait demeurer mystérieuse, est heureusement explicitée par Spinoza dans la démonstration de cette proposition : imaginer une chose « simplement », c'est-à-dire ni comme nécessaire, ni comme possible, ni comme contingente, c'est, finalement, l'imaginer « comme libre », c'est-à-dire « en ignorant les causes qui l'ont déterminée à agir » (*ibid*).

▀▀ Une philosophie de la nécessité replie l'ontologie sur la logique : les modalités sont censées s'appliquer à l'être. Comme il y a de « l'impossible », du « possible », du « nécessaire », il y aura des choses ou des êtres « impossibles », « possibles » ou « nécessaires ». Le grand absent de la modalisation est alors l'être lui-même : ce qui « est nécessairement » est-il « plus » que ce qui « est » ? Le refus des catégories « intermédiaires » de la modalité (le « possible » et le « contingent ») va sans doute, comme l'abandon de la doctrine des « degrés de réalité », vers l'univocité de l'être caractéristique du spinozisme. Resterait à se demander ce que l'on gagne à parler en termes « d'être nécessaire » plutôt qu'en termes « d'être » tout simplement.

Notions communes

(*notiones communes*)

Voir Connaissance (genres de).

Obéissance, ignorance, salut

(*oboedientia/obsequium, ignorantia, salus*)

Même si, comme l'a admirablement montré Alexandre Matheron, le « salut des ignorants » est un point aveugle dans la philosophie de Spinoza, c'est-à-dire un point dont la démonstrativité du système ne peut pas rendre compte, il n'en reste pas moins que l'ensemble du *Traité Théologico-politique* est consacré à la reconnaissance de cette voie inattendue du salut par la « vraie vie » et par « l'obéissance », c'est-à-dire par la conformité à des comportements extérieurs : « puisque nous ne pouvons saisir par la lumière naturelle que la simple obéissance est un chemin de salut < *quod simplex obedientia via ad salutem sit* >, puisque seule la révélation nous enseigne que cela a lieu par une grâce singulière de Dieu que notre raison ne peut comprendre, il en résulte que l'Écriture a apporté aux mortels un grand soulagement < *magnum solamen* >. Tous absolument peuvent obéir, en effet, alors que bien peu, comparativement à l'étendue du genre humain, parviennent à la pratique habituelle de la vertu sous la conduite de la raison. Donc si nous n'avions pas le témoignage de l'Écriture, nous douterions du salut de presque tous les hommes » (TTP 15 concl).

On ne peut donc pas lire le spinozisme simplement comme une théorie de la « libération », qui nous conduirait de l'esclavage, ou obéissance extérieure, à la liberté, ou obéissance à soi. Car c'est bien l'obéissance extérieure, celle des ignorants, qui conduit ici au salut. L'obéissance salvatrice fait système avec les orientations comportementalistes de la philosophie de Spinoza, avec la dimension conservatrice de sa politique, et plus généralement avec sa conception quantitative, externaliste et formaliste de la nature naturée.

Voir Bonheur, Conservation, Démocratie, Durée, Extérieur-Intérieur, Immortalité, Interprétation de l'Écriture, Liberté, Qualité-quantité, Sédition.

Ordre

(Ordo)

■ Le mot « ordre » apparaît dans le sous-titre de l'Éthique « démontrée selon l'ordre géométrique » < *Ethica/Ordine Geometrico Demonstrata* >. L'exposition selon l'ordre géométrique de la rationalité s'accorde en profondeur avec l'ordre de la nature, lui-même rationnel, nécessaire, fondé en Dieu (I 33).

■ L'accord de l'ordre des idées et de l'ordre des choses est le parallélisme : « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses » (II 7). De ce point de vue, le salut pourra apparaître, de façon toute stoïcienne, comme l'accord de la raison avec l'ordre de la nature (IV *app* 32). Cependant, l'accès à cet ordre réel et rationnel nous est rendu difficile, dans la mesure même où nous lui superposons un ordre imaginaire et fictif, fondé sur l'habitude, les préjugés, etc., et qui nous pousse à des classifications, ou à des regroupements illusoire. Ainsi par exemple, « le jugement que nous portons sur l'ordre des choses et le nœud des causes pour pouvoir déterminer ce qui, présentement, est bon ou mauvais pour nous, est imaginaire plutôt que réel » (IV 62 *sc*). De ce fait, l'inadéquation est définie par référence à cet ordre imaginaire de la nature : « l'âme humaine, chaque fois qu'elle perçoit les choses à partir de l'ordre commun de la nature, n'a ni d'elle-même, ni de son corps, ni des corps extérieurs une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée » (II 29 *cor*). On ne s'étonnera donc pas de voir figurer la notion « d'ordre » parmi les cibles de *E I App* : « Comme si, sauf par rapport à notre imagination, l'ordre était quelque chose dans la nature ! » s'y exclame en effet Spinoza — où s'aperçoit la trace d'une appréhension possible de la nature comme chaos (L 30). Cette dualité entre un « ordre » rationnel et réel et un « ordre » imaginaire qui nous empêche d'accéder au premier permet d'abord de comprendre la double source de la critique spinozienne des miracles : les miracles, en effet, sont impossibles, aussi bien du point de vue de l'ordre réel de la nature (qui, étant pleinement

rationnel, ne permet aucune dérogation), que du point de vue de l'ordre imaginaire (les événements que nous jugeons surnaturels n'étant en réalité, alors, que les faits qui remettent en question nos préjugés sur l'ordre des choses). Elle permet également de résoudre les paradoxes de « l'ordre commun de la nature ». Si la libération éthique suppose, en effet, la connaissance de « l'ordre commun de la nature » < *ordo communis naturae* > (puisque la connaissance du « troisième genre » provient de la connaissance du « deuxième genre », et que celle-ci à son tour est la connaissance par les « notions communes »), cette connaissance nous est d'autant plus difficile que nous connaissons « selon l'ordre commun de la nature » < *ex communi naturae ordine* >. Connaître « selon l'ordre commun de la nature », en effet, c'est connaître selon nos affects, nos désirs, nos limitations et nos déterminations particulières, auxquelles nous sommes nécessairement soumis (à la question posée en III *préf* : l'homme suit-il ou perturbe-t-il l'ordre de la nature ?, Spinoza répond explicitement en IV *cor*, IV 57 *sc* et en IV *app* 7, que l'homme suit nécessairement l'ordre de la nature). La connaissance « selon l'ordre commun de la nature » (qui nous asservit) est donc le plus grand des obstacles à la connaissance « de l'ordre commun de la nature » (qui nous libérerait) (II 29 *sc* ; II 30 *dém* ; IV *app* 32 *fin*). Nous sommes, enfin, d'autant plus facilement soumis à « l'ordre commun de la nature » que l'ordre des affects, comme celui des affections, relèvent du « parallélisme ». Sans doute, nous devrions distinguer ce qui advient selon « l'ordre des affections du corps humain », de ce qui est produit selon « l'ordre de l'intellect » (II 18 *sc*) ; mais le « parallélisme » propre au système spinoziste conduit à les rapprocher (III 2 *sc*, début). Cette doctrine est le fondement du renversement éthique qui intervient en V 1. Bien plus, il n'y aurait pas de possibilité d'échapper à la servitude des affects si, de quelque manière, il n'était pas possible de les ranger sous un certain « ordre », accessible à l'entendement, c'est-à-dire sur lequel l'entendement ait prise. De là le recours, chez Spinoza, à l'expression à première vue obscure d'« ordre pour l'entendement » < *ordo ad intellectum* >, qui sert à désigner non pas un ordre en lui-même intellectuel, mais un ordre introduit dans les affections comme dans les affects, et « valable pour l'intellect » (comme le proposent certains traducteurs) (V 10).

La démonstration de cette proposition indique expressément que les « affects » eux-mêmes peuvent, et doivent être, autant que possible, « ordonnés et enchaînés suivant un ordre pour l'intellect ». Spinoza entend par là l'adoption d'une règle de vie extérieure et contraignante, par laquelle nous essayons de nous habituer nous-mêmes à avoir des réactions qui soient en accord avec l'institution d'une vie rationnelle, même si celle-ci n'est pas encore pleinement instituée. De cette façon, « l'ordre pour l'entendement » préparera « l'ordre de l'entendement ».

■ Il n'y a pas d'ordre sans fixité des qualités (essences individuelles, spécifiques, etc.). Les dualités et paradoxes de la notion « d'ordre » expriment ainsi la difficulté centrale du système : distinguer les qualités réelles des qualités illusoires.

Paix

(*pax*)

■ « La raison enseigne en tout à rechercher la paix » < *ratio omnino docet pacem quaerere* > (TP 3/6).

■ Pour Spinoza (L 50), il y a non seulement analogie, mais identité exacte dans les processus de formation des choses singulières les plus petites, des hommes et des femmes, et des États. Les uns peuvent donc servir de modèle aux autres. Si par exemple on prend pour modèle la constitution des choses singulières physiques, au cours de laquelle bien évidemment aucun « contrat » n'est passé entre des membres contractants, on devra considérer qu'il en va de même en droit pour la constitution des corps politiques, et on niera, comme le fait Spinoza, le moment et l'existence même d'un « contrat » social au nom de l'absence de contrats physiques. Si au

contraire on choisit de prendre pour modèle les corps politiques, qui ne peuvent subsister qu'à condition que les individus qui les composent n'entrent pas en conflit les uns avec les autres, on pourra considérer que, de la même façon, toute chose singulière suppose une harmonie minimale entre ses parties, ou une sorte d'alliance, faute de laquelle elle se dissocie et se voit détruite : car, dans une philosophie aussi continuiste que le spinozisme, il est aussi légitime de politiser la physique que de physicaliser la politique. Qu'on choisisse donc le registre politique pour l'appeler « contrat » ou « pacte », le registre physique pour l'appeler « composition », le registre affectif pour l'appeler « équilibre » ou « consentement », le registre logique pour l'appeler « non-contradiction » ou le registre religieux pour l'appeler « alliance », dans tous les cas il ne peut ainsi exister pour Spinoza de chose singulière, de la plus petite à la plus grande, de la moins puissante à la plus puissante, qu'à la condition d'une « paix » entendue au sens le plus large du terme.

Les emplois usuels, c'est-à-dire politiques, des termes de « guerre » et de « paix » ne sont certes pas absents du *TTP*, puisque Spinoza évoque au chapitre 17 « l'administration de la guerre et de la paix », fait allusion, un peu plus loin, au dicton « si tu veux la paix prépare la guerre », et emploie, au chapitre 19, l'expression classique « décider de la guerre et de la paix » (p. 555 ll. 12-15, 567 ll. 28-29 ; voir aussi ch 19, p. 621 ll. 31-36). De façon inattendue, cependant, ces déterminations de la guerre et de la paix sont très minoritaires dans le *TTP*, au profit d'une autre détermination du terme « paix », plus psychologique que politique, c'est-à-dire caractérisant la situation intérieure d'un seul « corps politique » donné plutôt que les relations extérieures entre deux Cités ou corps politiques. Ainsi, quand Spinoza, dès le sous-titre du *TTP*, parle de la « paix de la république », de façon assez remarquable il parle de « la république » au singulier, et pas au pluriel, désignant donc par là une paix intérieure, une tranquillité plutôt qu'une alliance ou qu'un contrat entre deux Cités. Or, cet emploi au singulier, cet emploi « affectif » du terme « paix » se confirme pratiquement dans tous les passages du *TTP* où

Spinoza évoque la paix, qu'il s'agisse d'évoquer une « âme apaisée » < *animo pacato [vivere]* >, de rapprocher la « paix » comme vertu du sage du « repos » de l'âme (ch 4, p. 203 ll. 17-21), ou d'associer le « salut » à la paix « *de la Cité* », et non pas à la paix *entre deux Cités* (ch 19, p. 611 ll. 27-28).

À première vue en revanche, les considérations sur la paix dans le *TP* sont assez différentes de celles que l'on trouve dans le *TTP*. La dimension psychologique ou éthique y est proportionnellement plus faible. Sans cesse il y est question de « traités de paix », de « conditions de la paix », des « arts de la guerre et de la paix », etc. (voir 3/15, 3/16, 4/35, 8/31). Et, plus généralement, la conception politique classique de la paix comme alliance particulière entre deux ou plusieurs États (3/13) y est au moins aussi présente que la conception de la paix comme vertu intérieure à un État. Cependant, d'une part, la dimension affective ou psychologique de la paix ne disparaît pas du *TP*. La paix, écrit par exemple Spinoza, « n'est pas l'absence de guerre, c'est une vertu, qui naît de la force d'âme » < *Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur* > (5/4). Dans ce passage comme dans ceux qui peuvent en être rapprochés, Spinoza entend manifestement la paix au sens de « paix civile », paix intérieure, absence de troubles : paix sociale, comparable à la tranquillité d'une âme qui ne subit pas le trouble dû aux affects (voir 3/10). Et d'autre part, l'analogie constamment réaffirmée par Spinoza entre l'homme et la Cité (2/4, 3/11, 3/13) annule pour une grande part la différence entre la paix « politique », extérieure aux Cités, et la paix « affective » intérieure à une Cité donnée — nouvel exemple du brouillage spinozien entre l'intérieur et l'extérieur : car, si la paix extérieure entre deux Cités est analogue à la paix entre deux citoyens, et si la paix entre deux (ou plusieurs) citoyens constitue la paix intérieure d'une Cité, alors la paix intérieure ne se distingue plus de la paix extérieure. Dans tous les cas, on le voit bien, fonctionne le modèle unique de la composition, de l'alliance, possible ou impossible à réaliser, entre des affects, des individus ou des Cités.

▮ La difficulté vient du fait que la « nature naturée » n'apparaît globalement en paix qu'au prix d'incessantes guerres locales. Si en effet on mesure la présence de la rationalité dans les choses singulières à la stabilité des alliances qui les constituent, alors on sera forcé de relativiser grandement (*E IV ax*), la rationalité de l'hypothétique communauté des hommes raisonnables : car, même en supposant une paix universelle entre les Cités, entre tous les hommes, en supposant même que tous les hommes y soient des sages au sens de Spinoza, une telle alliance serait inévitablement détruite un jour par une chose « plus puissante qu'elle ». Or cette chose ne pourrait détruire une telle communauté idéale par ce qu'elle aurait de rationnel : car le rationnel s'accorde avec le rationnel. Reste donc que la communauté des hommes guidés par la raison serait détruite par ce qu'il y a d'irrationnel dans une chose singulière plus puissante. Dans ce cas, la paix définitive ne se trouverait qu'au niveau de la chose singulière totale, ou Individu total, tandis que, dans les niveaux inférieurs, régnerait la loi de la destruction nécessaire de toute chose singulière par une chose singulière plus puissante qu'elle.

Ce serait là cependant une vision plus leibnizienne ou hégélienne que spinoziste. Dans une philosophie aussi immanentiste que celle de Spinoza, en effet, la rationalité n'est jamais différée au niveau du tout, mais apparaît dès la moindre union locale. Si toute existence est alliance, tout ce qui existe, même peu longtemps, montre ou manifeste la rationalité. La rationalité peut d'ailleurs être présente, selon lui, dans les comportements des choses singulières, qu'il s'agisse de planètes, de citoyens, ou de corps politiques, sans être ni volontaire ni consciente. Conscient ou inconscient, le comportement correct du bon citoyen dans un État en paix ne prépare pas, ne mime pas, mais exprime pleinement, quoique localement et momentanément, l'ordre rationnel des choses.

*Panthéisme

Le terme « panthéisme », si souvent rattaché à juste titre à la philosophie de Spinoza, n'y apparaît cependant pas. Il est selon toute vraisemblance forgé par John Toland au début du XVIII^e siècle.

*Parallélisme

Comme « panthéisme », le terme « parallélisme » sert très souvent à caractériser la doctrine spinoziste, bien qu'il n'apparaisse pas dans ses textes. L'idée intuitivement suggérée est celle de deux droites côte à côte qui pourtant ne se recoupent jamais. En ce sens, le parallélisme désigne d'abord chez Spinoza les attributs de la substance, qui « expriment son essence » (*I déf 1 à 8*) chacun à sa manière, de façon totalement indépendante. Dieu ou la Nature se développerait ainsi selon le schéma grandiose d'une infinité de plans parallèles de réalité, exprimant chacun et tous ensemble une seule et même réalité sans jamais se toucher les uns les autres. Cette conception se retrouve dans les choses singulières : chacun de nous s'exprime sur deux plans parallèles, pensée et étendue, qui n'interfèrent jamais. Spinoza critique par conséquent très vivement toute idée (cartésienne) d'interaction de l'âme et du corps (*III 2 et sc, V préf*), sans craindre d'affronter les évidences les mieux reçues en cette matière. On a pensé enfin pouvoir désigner par le terme de « parallélisme » les rapports entre une idée et son objet, ou même les rapports entre « l'idée » et « l'idée de l'idée ». Martial Gueroult a poussé au dernier raffinement cette théorie des parallélismes multiples (« extra-cogitatif », « intra-cogitatif ») chez Spinoza. Les difficultés en sont cependant aussi grandes que la clarté qu'elle apporte. Par exemple, si nous nous représentons assez facilement « l'idée d'une idée », il nous est impossible de nous représenter ce

que pourrait bien désigner l'expression « étendue de l'étendue » : par où le parallélisme indique lui-même ses limites (soulignées par Chantal Jaquet), même s'il peut contribuer en première approche à donner une assez bonne idée de la doctrine.

Puissance

(*potentia*)

► On oppose, depuis Aristote comme dans la conversation courante, ce qui est « en puissance » à ce qui est « réalisé », ou « en acte », comme le « virtuel » au « réel ». La notion de « puissance » enveloppe donc le plus souvent, explicitement ou implicitement, une certaine négativité, ce qui est « en puissance » étant conçu comme incomplet, inachevé, ou à réaliser. Chez Spinoza au contraire, la puissance est positivité, être, affirmation. C'est une position originale et difficile.

▮ a) PUISSANCE ET ESSENCE. Le spinozisme est généralement (et à juste titre) considéré comme une philosophie de la « puissance » (Deleuze 1981 p. 143 : « toute *l'Éthique* se présente comme une théorie de la puissance, par opposition à la morale comme théorie des devoirs »). Le terme *potentia* ne fait cependant l'objet, dans *l'Éthique*, d'aucune définition directe, mais seulement d'une série de rapprochements ou d'identifications. Ainsi, selon I 34, « La puissance de Dieu est son essence même » < *Dei potentia est ipsa ipsius essentia* > : autrement dit il n'y a pas à distinguer en Dieu l'être de l'agir (cf. II 3 sc : « la puissance de Dieu n'est rien d'autre que l'essence agissante de Dieu < *Dei actiosa essentia* > »). Ce repli de l'être sur l'agir peut d'ailleurs rendre difficile la compréhension de II 7 cor (« la puissance de penser de Dieu est égale à son actuelle puissance d'agir » < *Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae* >), qu'on ne tiendra ni pour une identification de la « puissance d'agir » et de la « puissance de penser » (car, à la dif-

férence de I 34, Spinoza ne dit pas en II 7 *cor* que « A est B », mais que « A est égal à B », ni (contrairement à ce que soutient Deleuze) pour l'évocation de « puissances » distinctes de celles des attributs (du fait de l'équivalence, en II 21 *sc*, de « suivre de la puissance de penser » et d'« être conçu sous l'attribut pensée », confirmée en III 11 par la liaison de ce qui relève du « corps » à la « puissance d'agir », et de ce qui relève de « l'âme » à la « puissance de penser »). Lorsque Spinoza, en II 7 *cor*, parle « d'égalité » de la « puissance de penser » et de la « puissance d'agir », il entend donc, non pas que ces « puissances » se « partagent » Dieu ou la Substance, qui n'ont pas de « parties », mais que, à l'exemple des attributs, la « puissance de penser » et la « puissance d'agir » expriment « également » Dieu sans pour autant le diviser. La détermination de l'essence par la puissance caractérise en outre les modes comme elle caractérise Dieu, selon des formules semblables à I 34 (III 7 *dém* : « La *puissance* ou l'effort par lequel [une chose quelconque] s'efforce de persévérer dans l'être n'est rien en dehors de l'essence même donnée ou actuelle de la chose »), ou exactement calquées sur I 34 (III 54 *dém* : « l'effort ou puissance de l'âme est son essence même » < *mentis conatus sive potentia est ipsa ipsius essentia* >) : l'identification de l'essence et de la puissance est ainsi valable universellement, dans la nature naturée comme dans la nature naturante.

b) AUTRES CARACTÉRISATIONS DE LA PUISSANCE. La puissance, qui définit l'essence de Dieu comme de toute chose singulière, est caractérisée à son tour, tout au long de l'*Éthique*, par touches successives. Elle est rapportée ainsi à l'existence (I 11 *dém* : « pouvoir ne pas exister est impuissance, et au contraire pouvoir exister est puissance »), à « l'exister » et au « persévérer dans l'être » (III *déf gale aff expl*). Plus précisément, la puissance de l'âme humaine se définit par la « raison » (III 3 : la puissance de l'âme est la partie « adéquate » ou « active » de ce qui « suit de la nature de l'âme » ; voir aussi IV *app* 3 : « la puissance de l'homme, autrement dit la raison »), et donc par la « vertu » (IV 52 *dém*, IV *app* 25 : *humana virtus seu potentia*). L'ensemble de ces déterminations constitue le fonds à partir duquel se comprend la détermination, plus propre à *Éthique* V, de la « puissance de l'âme », comme « intelligence » (V *préf* : « la puissance de l'âme [...]

se définit par seule intelligence »), comme « puissance de penser » (V 4 sc fin, V *dém*), « puissance de connaître » (III 59 *dém*), c'est-à-dire comme « effort de comprendre » (V 10 *dém*) — sans qu'il faille entendre par ce terme d'« effort » < *conatus* > la « tentative » faite pour comprendre, mais l'acte même de la compréhension, c'est-à-dire l'activité même de l'âme (III 28 *dém*). La « puissance de l'âme » n'est cependant pas caractérisée exclusivement par la rationalité. Spinoza envisage par exemple, en III 11 sc, la « puissance de l'âme » comme puissance d'« imaginer » et de se « souvenir ». La « puissance d'imaginer » n'est en rien ici une « faculté d'imaginer » : c'est l'imagination comme positivité, comme « affirmation » de l'existence présente d'une chose singulière. Il arrive même à Spinoza de considérer tel ou tel affect comme « puissance de l'âme » : par exemple, la « clémence » (III *app* 38 *expl*), ou encore la « tempérance, la sobriété et la chasteté » (III *app* 48 *expl*) — « puissance de l'âme », c'est-à-dire, non pas bien sûr « disposition », encore moins « prédisposition », mais ensemble d'actes « suivant de la nature de l'âme », par lesquels elle « s'affirme » ou « persévère dans son être ».

c) PUISSANCE ET POUVOIR (POTENTIA ET POTESTAS). La critique spinozienne des positions de Descartes vise fréquemment la notion de « pouvoir » < *potestas* >, si bien qu'on en viendrait à voir dans le spinozisme une philosophie de la « puissance » *par opposition* à une philosophie du « pouvoir ». Les textes effectivement écrits par Spinoza obligent à une appréciation plus nuancée. L'opposition entre « puissance » et « pouvoir » est il est vrai particulièrement visible en V *préf*, où Spinoza reproche à Descartes et aux Stoïciens d'avoir conçu la maîtrise sur les passions sous la forme d'un « pouvoir absolu » de la volonté, avant de défendre sa propre thèse d'une « puissance » de la raison à travers la *potestas*, c'est d'ailleurs presque toujours Descartes qui est visé (I 33 sc 2 ; voir aussi II 49 sc, réponse à la « deuxième objection », et III 2 sc). Spinoza rejette en effet, avec l'idée de *postestas*, les idées de décret arbitraire, de libre volonté, d'« empire » pris sur, c'est-à-dire finalement de contingence, de fortune ou de hasard : autant de notions que le système récuse (E III, IV et V, *introductions* et *préfaces*), comme autant de formes d'une même erreur, qui consiste à croire à la possibilité d'un

écart par rapport à une nature donnée, et, par suite, à valoriser ou à dévaloriser cet écart, dans la glorification du « libre arbitre » ou la détestation des « vices ». Cependant, en de nombreux endroits, Spinoza néglige de toute évidence la distinction entre *potentia* et *potestas*. Par exemple, I 35 est formulée en termes de *potestas*, alors même qu'elle se réfère et s'appuie sur I 34, clef de voûte de la théorie spinoziste de la *potentia* (cf. ci-dessus). Même phénomène en IV *déf* 8, en IV *app* 32 fin, en V 29 *dém*, et surtout en V 42 *dém* : on ne peut en effet qu'être frappé de voir Spinoza, dans la démonstration de l'ultime proposition de *l'Éthique*, tenir visiblement pour équivalents les deux termes *potentia* et *potestas*.

▣ La critique des notions de possibilité, ou de virtualité, est un trait caractéristique de l'esprit mécaniste du XVII^e siècle : la science va se détourner des « vertus » des choses, c'est-à-dire de leurs « qualités occultes », pour essayer de construire le savoir de ce qui est quantifiable. Le rejet de ce qu'il y a de virtuel dans toute forme de puissance est donc un mouvement naturel à la modernité. Spinoza et Descartes construisent ainsi l'idée paradoxale d'un Dieu « tout-puissant » qui serait entièrement « en acte », c'est-à-dire pleinement réalisé, exempt de toute déficience ontologique — Spinoza poursuivant seul l'entreprise en identifiant puissance et acte dans les choses singulières. Les difficultés que peut poser la notion de « puissance » proviennent sans doute de ce choix de définir la puissance par son contraire, plutôt que de renoncer simplement à l'usage du terme comme du concept.

Qualité-Quantité

(*qualitas-quantitas*)

▣ Autant les termes « qualité » et « quantité » sont rares dans l'œuvre de Spinoza, autant les deux concepts y sont constamment présents. Comme l'a montré Martial Gueroult, Spinoza se distingue, parmi les

grands rationalistes du XVII^e siècle, par son intransigeance dans le refus de la « qualité occulte », symbole pour lui, comme plus généralement pour l'esprit mécaniste moderne, d'une vision du monde ancienne et périmée (V *préf*, L 56) — si bien que le spinozisme tout entier pourrait être lu comme une critique de la qualité.

▮ Le refus de la « qualité occulte » conduit Spinoza simultanément dans la double voie de la pure qualité et de la pure quantité. Il construit d'abord la notion d'une qualité non occulte, « manifeste » (III 15 sc), de part en part objective et accessible à la raison : les « attributs », qui ne sont plus les dépendances d'un sujet, mais les constituants d'une substance. Dieu, « consistant en une infinité d'attributs » (I *déf* 6), étant déterminé essentiellement selon la qualité, on voit alors Spinoza, conformément à la logique de son geste fondamental, mais contrairement à la tendance générale de son siècle, exclure de Dieu (entendu comme « nature naturante », ou nature cause) toute quantité, en dévalorisant à l'extrême le nombre et la mesure (I 15 sc, L 12). Du même geste quoiqu'inversement, Spinoza déterminera la « nature naturée » (ou nature effet) du seul point de vue de la quantité : les « choses singulières », ou « modes », sont définies par une proportion « précisément déterminée » de mouvement et de repos (II 13 *déf*), et peuvent se « composer » comme des forces (IV 18 sc) ; les « affects » eux-mêmes se composent, et sont fondamentalement des augmentations ou des diminutions de la puissance d'agir ; les droits des individus et ceux des états se comparent comme leurs puissances respectives ; la liberté enfin ne sera atteinte que par la « puissance de l'entendement » (V *titre*), pourvu qu'elle soit supérieure à celle des affects. Ces préoccupations tournent même, dans le *TP*, dernière œuvre de Spinoza, à une forme d'obsession quantitative, dans les décomptes minutieux des âges, des nombres et des proportions respectives des diverses catégories de citoyens.

▮ Le spinozisme aurait ainsi résolu la question de la « qualité occulte » en développant l'expression immanente d'une « nature naturante » qualitative dans une « nature naturée » quantitative. L'immanence même de cette expressivité généralisée, qui permet par exemple de loger intégralement un Dieu qualitatif dans le

moindre de ses modes, entraîne sans doute de grandes difficultés dans le système. Mais la double orientation du spinozisme reste assez lisible dans l'histoire de sa réception, notamment dans les deux figures, simultanément présentes au cours des siècles, d'un Spinoza qualitatif, traditionnel et quasi mystique, et d'un Spinoza quantitatif, moderne, voire matérialiste.

Raison

(*ratio*)

Voir Connaissance (genres de).

Réalité, Perfection

(*realitas, perfectio*)

► « Par réalité et par perfection j'entends la même chose » (II *déf* 6).

► Spinoza s'élève souvent contre le sens courant (valorisant) du terme « perfection » : « nous ne parlons pas [...] de la beauté et des autres perfections que les hommes ont voulu appeler perfections par ignorance. Mais j'entends par perfection seulement la réalité ou l'être » (PPC I 7 *lemme 1 obs* 2). La perfection, couramment entendue (c'est-à-dire, dans quelque domaine que ce soit, un accomplissement rare et recherché), est ainsi à ranger parmi les « modes d'imaginer » que les ignorants « considèrent comme les attributs principaux des choses, parce qu'ils croient que toutes choses ont été faites en vue d'eux-mêmes, et disent que la nature d'une chose est bonne ou mauvaise [...] selon qu'ils sont affectés par elle » (I *app*; voir aussi IV *préf*). Le terme « perfection » vient donc souvent redoubler le

terme « réalité » (I 11 sc, II 1 sc, II 43 sc, II 49 sc, etc.), comme s'il lui était exactement équivalent. Pour des raisons fondamentales, cependant, cette équivalence est loin d'être toujours respectée. Au singulier, « réalité » ou « perfection » désignent sans doute indifféremment l'existence prise en elle-même ; mais seul « perfection » se met au pluriel, pour désigner « les perfections », c'est-à-dire les caractéristiques d'une chose donnée, et non plus son existence. Cet emploi, très fréquent dans les *PPC* (I ax 5, I 7 *dém*), se trouve encore en un passage de *E*, lorsque Spinoza évoque « les perfections de l'amour » (V 33 sc). Bien plus, les emplois « valorisants » du terme « perfection » ne sont pas rares chez Spinoza : dans les premières pages du *TRE*, par exemple, il déclare vouloir « diriger toutes les sciences vers une seule fin et un seul but, qui est de parvenir à cette *suprême perfection* humaine » dont il a précédemment parlé (*TRE* § 5 ; voir aussi *PPC* I 15 sc : « affirmer », « agir » sont « des perfections »). Le même thème apparaît en *E* IV *préf*, lorsque Spinoza, référant par avance les hommes à un « modèle » de la nature humaine qu'il entend construire, déclare qu'il dira les hommes « plus parfaits ou plus imparfaits en tant qu'ils s'approche< ro >nt plus ou moins de ce [...] modèle » — et cela à quelques lignes d'un passage où il vient encore une fois de dénoncer l'emploi « valorisant » du terme « perfection ».

▮ L'héritage cartésien pèse lourdement sur la liaison entre réalité et perfection. Spinoza reprend à Descartes, non seulement l'identification des deux notions (Descartes, *Secondes Objections*, ax 4), mais aussi la notion de « degrés de réalité ». Dans l'*Éthique*, les « degrés de réalité » ont sans doute un rôle mineur, comparé à celui que leur fait jouer Descartes dans les *Méditations* : pour autant, ils demeurent présents (I 9, I 10 sc, I 11 sc, I 16 *dém*, II 13 sc, III *déf gale aff expl*, V 40 et *dém*). Or, s'il y a des degrés dans la réalité, et, partant, dans la perfection, il ne peut manquer d'y avoir de l'imperfection.

Révolte, révolution

Voir Sédition.

Science intuitive

(*scientia intuitiva*)

Voir Connaissance (genres de).

Sédition, rébellion, insoumission-contumace

(*seditio, rebellio, contumacia*),

► Spinoza est-il un auteur « révolutionnaire » ? En un sens très vague et très général, chacun sera prêt à l'accorder, au vu de l'originalité de sa pensée, et du parfum de scandale attaché à son nom pendant plus d'un siècle, comme l'a bien montré l'histoire de la réception du spinozisme dans pratiquement toute l'Europe (pour la France, on se référera à l'ouvrage classique de Paul Vernière). Spinoza, en outre, fait partie des auteurs revendiqués par la tradition matérialiste. Le jeune Marx en recopie des cahiers entiers. Althusser en fait grand cas (voir, entre nombre d'autres textes, son article de 1992, dans la revue *Lignes*, intitulé « L'unique tradition matérialiste : Spinoza-Machiavel »). Par la suite, pour s'en tenir aux interprétations de langue française, particulièrement riches et abondantes, le relais sera pris par Étienne Balibar, André Tosel, Pierre Macherey, puis plus récemment encore par Laurent Bove et François Zourabichvili. Ces auteurs ne voient pas tous et pas toujours en Spinoza un théo-

ricien de la « révolution » à strictement parler (parfois au contraire, comme par exemple Zourabichvili, ils soulignent au contraire l'indifférence spinoziste à ce « concept » de « révolution », voire sa non-pertinence dans le cadre théorique de la doctrine). Mais chez ces auteurs, l'œuvre politique de Spinoza est constamment présentée dans son aspect anti-théocratique, anti-monarchique, anti-despotique, anti-aristocratique. On y souligne la défense de la liberté d'opinion, de croyance, de parole dans le *TTP* ; on y remarque l'extraordinaire valorisation de la démocratie comme *imperium absolutum*, c'est-à-dire « régime » ou « État » « absolu » dans le *TP*, de même que l'accent constamment mis sur la « multitude ». Bref, on y voit une doctrine dont les dimensions collective, démocratique, et anticléricale auraient eu dès l'origine (de là le succès de scandale), et encore jusqu'à aujourd'hui, une force et un impact proprement révolutionnaires sur bien des lecteurs, non pas seulement au sens de la nouveauté, mais bel et bien au sens d'une critique radicale, d'un renversement de l'ordre social, économique et politique, établi au temps de Spinoza et encore peut-être au nôtre. Cette vision d'un Spinoza « révolutionnaire » a été développée tout particulièrement par Antonio Negri, dans son fameux ouvrage de 1981 (trad. fr. 1982), *L'anomalie sauvage — puissance et pouvoir chez Spinoza*. Et, comme on sait, le concept de « multitude » est devenu chez Negri l'étendard de la pensée anti-impériale développée dans ses derniers ouvrages. Alexandre Matheron, dans sa préface à l'*Anomalie sauvage*, reconnaissait d'ailleurs à Negri d'avoir mis en lumière « l'immense portée révolutionnaire » de « la doctrine » de Spinoza.

■ La lecture proposée ici ira cependant à l'encontre de celle Negri, même si on ne peut que le saluer comme un grand lecteur et un grand connaisseur de la philosophie politique en général et de celle de Spinoza en particulier. Tout d'abord, parce que l'opposition entre « puissance » et « pouvoir », que Negri juge à ce point fondamentale chez Spinoza qu'il en fait le sous-titre de son ouvrage, n'existe tout simplement pas chez Spinoza. Pour ce qui est des nombreux passages significatifs de l'*Éthique*, on se référera à l'article « puissance » ci-dessus. Et plusieurs passages des traités politiques identifient aussi les deux termes : Spinoza définit, comme on sait, le « droit » par

la « puissance » < *potentia* > (TP 2/4); mais cela ne l'empêche pas d'écrire, que la Cité a « le droit ou le pouvoir » < *jus sive potestas* [et non pas *potentia*] > de donner certains ordres (TP 3/8); on lit également, *ibid.*, en 3/3 : « le droit, et par conséquent le pouvoir » < *jus, et consequenter potestas* [et non pas *potentia*] >. Si l'on peut admettre certaines différences d'emploi de ces deux termes chez Spinoza, on ne peut donc pas y voir l'antagonisme complet qu'y pose Negri, ce qui ôte force à une grande partie de ses démonstrations. En outre, il n'y a chez Spinoza non seulement aucun appel à quelque « révolution » que ce soit, cela va sans dire (même pas implicitement). Bien plus, rien dans son vocabulaire ne ressemble de près ou de loin à une telle notion ou à une telle réalité. Spinoza évoque sans lui donner de nom, par exemple, ce que nous appelons la « Révolution anglaise » (TTP 18 [8] p. 601 : il parle seulement de « renverser un monarque » < *monarcham e medio tollere* >), et par ailleurs, le vocabulaire dont il se sert, et les concepts qu'il forge, sont d'une tout autre nature et d'une tout autre portée que ce que Negri entend par « révolution ».

Spinoza en effet ne s'exprime jamais en termes de « révolution », mais toujours en termes de « sédition » < *seditio* >. Le terme le plus proche du français « révolution » est celui d'*eversio*, « bouleversement », « disparition », mais outre qu'il est très rare (quatre occurrences dans le TP : 7/26, 7/30, 8/9, et 9/14) il a un côté « naturaliste » au moins autant que politique. Pour Spinoza, sans aucun doute, c'est-à-dire, dans les textes dont nous disposons, une « sédition » est toujours jugée de façon très négative, comme le montrent plusieurs passages parfaitement explicites du TP : « Une société civile, en effet, qui n'a pas éliminé les causes de *séditio*, où la guerre est continuellement à craindre, et où enfin les lois sont continuellement violées, ne diffère pas beaucoup de l'état de nature lui-même, où chacun vit à sa guise en grand péril pour sa vie »; « Les *séditions*, les guerres, le mépris ou la violation des lois doivent être imputées, c'est certain, non tant à la méchanceté des sujets qu'au régime vicieux de l'État » (5/2); « On juge donc insigne à juste titre la vertu d'Hannibal, de ce que jamais aucune *séditio* ne s'éleva dans son armée » (5/3); « [...] Les citoyens sont entièrement

asservis, et répandent les germes d'une guerre perpétuelle, dès lors qu'ils souffrent qu'on engage des forces auxiliaires, pour lesquelles la guerre est une activité mercantile, et dont la force se multiplie dans les discordes et dans les *séditions* » (7/12); « [...] De là une grande inégalité entre les citoyens, de là encore l'envie, les murmures sans fin, et à terme la naissance de *séditions* qui sans doute ne seraient pas pour déplaire à des rois avides de dominer » (7/13); « À quoi s'ajoute que l'autorité des tribuns à l'égard des patriciens se soutenait de la faveur de la plèbe, et que, chaque fois qu'ils en appelaient à la plèbe, ils semblaient donner le branle à une *sédition* plutôt que de convoquer un Conseil. Il est clair que de tels inconvénients ne se rencontrent pas dans l'État que nous avons décrit au cours des deux précédents chapitres » (10/3).

Ce jugement négatif de Spinoza sur les *séditions* provient d'abord du fait qu'il ne croit pas possible qu'un État se « transforme » sous l'action de *séditions* ou de soulèvements. Autrement dit, il ne pense pas qu'une *sédition* puisse, par exemple, « améliorer » les choses en quoi que ce soit. Spinoza pense en effet que, de même que l'essence d'une chose singulière est une proportion de mouvement et de repos précisément déterminée, et qui ne peut être modifiée sans que l'individu considéré disparaisse, de même l'essence d'un État (et au fond un État est une chose singulière dans le spinozisme) se caractérise par certaines proportions entre ses parties (son territoire, ses lois, ses mœurs, son histoire, etc.), proportion précise et qui ne peut pas être modifiée, mais seulement supprimée. Il y a chez Spinoza en effet cette idée très peu réformatrice, selon laquelle on ne peut pas changer la forme d'un État : « Les discordes et les *séditions* qui agitent souvent une Cité n'entraînent jamais sa dissolution (comme c'est souvent le cas pour les autres espèces d'associations); mais, s'il s'avère impossible d'apaiser les conflits en *conservant* la structure de la Cité, les citoyens en changent la forme. Par "moyens requis pour la conservation de l'État", j'entends donc ceux qui sont nécessaires à la conservation de la forme de l'État en dehors de toute modification notable de celle-ci » (6/2). Les *séditions*, comme le souligne le début de ce passage, n'entraînent donc jamais la disparition totale du lien social, mais seulement des changements de nature de régime. Et

Spinoza est si peu réformateur dans l'âme qu'à ses yeux la fonction première de la philosophie politique est de permettre à un État, ou à un régime (les deux mots traduisant le latin *imperium*) de « maintenir » ou de « conserver » sa forme (8/7).

Une sédition est toujours illégitime parce qu'elle est toujours absurde. Une sédition, ou division d'un État contre lui-même, dans le cas d'un État bien constitué, serait en effet comparable à une sorte de « suicide social », et on sait que pour Spinoza, à rigoureusement parler, le suicide est logiquement impossible (IV 20 sc). Inversement, si l'État est mal constitué, s'il n'est pas viable, ou s'il est gouverné de manière trop violente ou absurde, à la limite une sédition serait inutile, puisqu'un État ainsi constitué s'auto-détruirait de lui-même, comparable à un cercle carré, chose singulière impossible qui n'a donc besoin ni d'être détruite ni d'être réfutée, ni d'être chassée de l'existence, car c'est une illusion d'objet tout de même qu'un pouvoir fou est une illusion de pouvoir : « Il est tout aussi impossible, pour celui ou pour ceux qui détiennent la souveraineté, de courir les rues ivres, ou nus avec des prostituées, de se comporter en histrions, de violer ou de mépriser ouvertement les lois instituées par eux-mêmes, et avec cela de conserver leur majesté, qu'il est impossible d'être et de ne pas être en même temps » (TP 4/4). Finalement, la « sédition » ne trouve pas d'espace dans la logique spinoziste, assez proche de la raideur éléatique, et très éloignée de tout fonctionnement dialectique qui permettrait seul de légitimer l'existence de factions ou de sectes, de processus de luttes armées, ou de guérillas, conçus comme moteurs violents d'un certain développement de l'État.

Il n'en reste pas moins, dira-t-on certainement, que les séditions existent. De fait, le *TTP* est consacré pour l'essentiel, nous allons essayer de le montrer, à une théorie de la sédition et de la contre sédition, de façon bien plus concrète que ne le fera le *TP*. Les trois questions de Spinoza, dans le *TTP*, sont en effet : Qui a intérêt aux séditions ? Qui va être poussé à y entrer ? Et comment fonctionne le mécanisme de déclenchement de la sédition ? L'ensemble du *TTP* répond à ces questions, et donne la solution entière du problème de la sédition.

Les prêtres, au sens le plus général du terme, ont intérêt aux séditions et à leur déclenchement, parce qu'ils ont intérêt à diviser l'État pour l'affaiblir et pour y être plus puissants. Ils sont suivis par « la foule » < *vulgus* > hystérique, inconsciente, aveugle, manipulée, inconstante et furieuse, dont le *TTP* donne plusieurs descriptions saisissantes, ne serait-ce que dans la préface. Le mécanisme fondamental qui déclenche les séditions, enfin (c'est-à-dire, pour Spinoza, des éruptions de violence populaire ou de violence de masse, et pas du tout des actions menées par des partis d'opposition structurés, ou par des groupes ou factions pourvus de réflexions et de projets), consiste à dire et à proclamer que les Écritures ou les textes sacrés enseignent quelque chose de théorique sur Dieu (par exemple, sur sa nature), ou sur tout autre sujet. D'un seul coup alors l'État se divise et se fragilise. Si en effet ce que l'on croit, ou ce à quoi l'on croit, importe à la chose publique, il est immédiatement évident (a) que les spécialistes des textes sacrés et donc des croyances auront de plus en plus d'influence ; (b) que certaines opinions, ou croyances, vont devenir valables, voire saintes, tandis que d'autres opinions vont être interdites, voire maudites ; (c) et que par là, la liberté d'opinion étant ruinée, on produit des menteurs, des tartuffes, des hypocrites, des dissimulateurs, mais aussi nécessairement (nous allons y revenir) des résistances acharnées à une telle oppression, et donc des discordes, des querelles sans fin, des séditions, la division et finalement la ruine de l'État.

Après avoir décrit le mal de la sorte, le remède imaginé et proposé par Spinoza dans le *TTP* (et c'est donc bien là l'essentiel de l'ouvrage, qui permet de considérer le *TTP* comme un traité de l'anti-séditieuse) consistera à montrer que, contrairement aux apparences, les Écritures et les textes sacrés n'enseignent rien de particulier en matière de foi, d'opinions et de croyances, mais délivrent seulement un enseignement pratique, qui consiste à vivre selon la « vraie règle de vie ». Comme la phrase du Christ « Que celui qui n'a jamais péché jette la première pierre », c'est le coup gagnant, qui désarme la foule hostile et séditieuse. En effet, si l'on admet que les Écritures n'enseignent rien sur la nature de Dieu, ni sur aucun sujet spéculatif, alors les opinions et les croyances, d'un seul coup, sont libérées : la « liberté

de penser ce que l'on veut et de dire ce que l'on pense », qui est l'objet du *TTP*, devient effective. D'un seul coup les prêtres perdent toute emprise sur les opinions : il n'y a plus d'opinions sacrées ni d'opinions hérétiques, il n'y a donc plus de motif de se battre pour des opinions, et l'État cesse d'être affaibli ou divisé.

Au fond, nous dit Spinoza, peu importent les croyances, seuls importent les comportements. Or les comportements relèvent du seul pouvoir politique, qui seul peut déterminer quel comportement est conforme ou non au pacte ou aux lois, sans égard aux motifs ou aux mobiles. La question n'est donc pas de savoir ce que croient les gens (cette question n'a aucune importance), mais de savoir s'ils *obéissent* ou non aux ordres ou commandements du souverain. Tout est donc ramené par Spinoza à la question de l'obéissance, question à ce point centrale dans le *TTP*, qu'elle fait explicitement le lien entre les chapitres consacrés à l'interprétation des Écritures et les chapitres consacrés à la liberté de penser.

Lorsque Spinoza parle de « séditions », il emploie souvent également deux autres couples de termes, *grosso modo* synonymes, à savoir « rébellion-rebelle » et « insoumission-insoumis » (en latin : *rebellio-rebellis et contumacia-contumax*). Ce terme de *contumacia* (« contumace », « insoumission ») est bien intéressant : il apparaît par exemple en très bonne place dans les dernières lignes de la préface du *TTP* : « je sais enfin que la constance de la foule, c'est l'insoumission < *novi denique constantiam vulgi contumaciam esse* > et que, loin d'être gouvernée par la Raison, elle se laisse emporter par un élan aveugle à l'éloge et au blâme ; donc la foule < *vulgus* > et ceux qui souffrent des mêmes passions que la foule, je ne les invite pas à lire ces pages ». (pp. 74-75, § [15]). L'adjectif *contumax*, ou le substantif *contumacia*, sera donc, conformément à cette remarquable formule de la préface, non seulement pris en mauvaise part par Spinoza dans le *TTP* Mais bien plus, la *contumacia* va être chargée par Spinoza de désigner ce qu'il y a *de pire* dans les comportements humains. Or, assez étonnamment pour nous, ce qu'il va y avoir de

pire dans les comportements humains aux yeux de Spinoza, c'est ce que l'on trouve au cœur de la « sédition », de la « rébellion » et de « l'insoumission », à savoir la désobéissance.

Les lecteurs de Spinoza connaissent généralement le passage de la *Lettre 23* (à Blyenbergh) où Spinoza évoque l'assassinat par Néron de sa mère Agrippine : « Le matricide de Néron, par exemple, en tant qu'il contient quelque chose de positif, n'était pas un crime ; Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère, sans mériter la même accusation que Néron. Quel est donc le crime de Néron ? Il consiste uniquement en ce que, dans son acte, Néron s'est montré ingrat, impitoyable et **insoumis** » < *quodnam ergo Neronis scelus ? Non aliud, quam quod hoc facinore ostenderet se ingratum, immisericordium, ac **inobedientem** esse* > (trad. fr. Ch. Appuhn). J'ai souligné en latin comme en français la présence tout à fait surprenante, pour qui aurait à commenter un tel texte, de l'adjectif « insoumis », *inobediens*. Nous avons en effet peine à comprendre comment ce qui nous semble (dans le pire des cas) un péché véniel, la « désobéissance », ou « insoumission », peut venir qualifier un des actes les plus odieux qu'il soit possible de commettre. Or le fait est là : Spinoza considère bel et bien que la désobéissance, insoumission ou « contumace », est à la racine de ce qu'il y a de pire dans l'acte de Néron. On comprend mieux alors la connotation toujours très négative attachée dans le *TTP* à la rébellion ou à l'insoumission : ce sont d'abord les termes dont use Moïse en s'adressant au peuple Hébreu : « car moi je connais ta rébellion et ton insoumission < *rebellionem et contumaciam* > » (*TTP*, ch 17, pp. 580-581). Et, conformément à ce que dit Spinoza immédiatement après ce passage, l'insoumission du peuple hébreu, comme de tout peuple, est un vice qu'on ne doit pas considérer comme naturel (comme un éventuel trait de caractère), mais comme un signe d'un défaut profond d'un système politique donné, idée sur laquelle revient le *TP* : « [...] Les vices des sujets, leur licence excessive et leur **insoumission** < *subditorum vitia, nimiaque licentia, et **contumacia*** > doivent être imputés à la Cité » (5/3). Surtout, et plus généralement, la rébellion, l'insoumission ou contumace caractérisent l'erreur la plus

grave qu'il soit possible de commettre, selon Spinoza, à l'égard des Écritures : « La visée de l'Écriture n'a pas été d'enseigner les sciences ; car [...] elle n'exige des hommes que l'obéissance seule < *nihil praeter obedientiam eandem ab hominibus exigere* >, et qu'elle ne condamne que la seule **insoumission**, non l'ignorance < *solamque contumaciam, non autem ignorantiam damnare* >. Or, puisque l'obéissance envers Dieu consiste dans le seul amour du prochain [...], il s'ensuit que l'Écriture ne demande pas d'autre science que celle qui est nécessaire à tous les hommes pour pouvoir obéir à Dieu selon ce précepte, et dont l'ignorance rendrait nécessairement les hommes **insoumis**, ou du moins indisciplinés » < *et qua ignorata homines necessario debent esse contumaces vel sine disciplina obedientiae* > (TTP ch 13, pp. 450-451, 452-453).

De ce point de vue, la fin du chapitre XIII du TTP ramène explicitement toutes les croyances, conformément à la logique que nous avons mise en évidence un peu plus haut, non seulement à des comportements, mais à deux catégories seulement de comportements : ceux qui montrent de l'obéissance, et ceux qui montrent de l'« insoumission », ou de la « contumace ». C'est là le critère suprême, et la condamnation de l'insoumission est sans équivoque dans ce passage particulièrement remarquable : « Il ne faut donc nullement croire que les opinions considérées en elles-mêmes, sans relations aux œuvres, aient quelque pitié ou impiété : ce qu'on a seulement le droit de dire, c'est que les hommes croient quelque chose avec piété ou impiété, selon que leur opinion les incite à l'obéissance ou qu'ils en tirent licence pour pécher et se rebeller < *licentiam ad peccandum aut rebellandum sumit* >. Ainsi donc, si quelqu'un qui croit des choses vraies devient **rebelle**, sa foi est véritablement impie ; si à l'inverse, croyant des choses fausses, il est obéissant, alors sa foi est pieuse » < *si quis vera credendo fiat contumax, is revera impiam, et si contra falsa credendo obediens, piam habet fidem* > (TTP ch 13, pp. 460-461, 462-463).

La désobéissance, l'insoumission, la rébellion, la contumace, seraient ainsi, chez Spinoza comme dans toute une littérature poétique et chrétienne, les formes visibles et pures du péché. N'appelle-t-on

d'ailleurs pas couramment Satan « l'ange rebelle » ? On comprendrait ainsi que le mot de « péché », *peccatum*, vienne si facilement sous la plume de Spinoza à propos de l'État, et qu'il y soit tout simplement synonyme de « désobéissance civile » : « est en effet "péché" < *peccatum* > ce qui ne peut pas être fait de droit, autrement dit ce que le droit interdit, tandis que "l'obéissance" < *obsequium* > est la volonté constante d'accomplir ce qui est bon selon le droit et doit être fait selon le décret commun » (TP 2/19 ; association confirmée en 2/23 : « le péché et l'obéissance » < *peccatum et obsequium* >).

Tout semblerait donc clair. Et cependant, certaines harmoniques particulières du TTP, et plus généralement de la philosophie de Spinoza, semblent pouvoir difficilement s'intégrer à une telle lecture, et doivent donc être maintenant examinées. Comment en effet concilier la valorisation extrême de l'obéissance et la dévalorisation extrême de la désobéissance, de l'insoumission, de la rébellion, de la « contumace » (l'expression toute faite « juger par contumace », enveloppant en effet « l'insoumission » même si l'on n'y perçoit seulement « l'absence »), avec les passages où Spinoza semble, au contraire, dévaloriser quelque peu l'obéissance, et valoriser la désobéissance, la rébellion, la dissidence ?

L'obéissance en effet, pour commencer, n'est pas toujours valorisée par Spinoza. Sa politique est explicitement faite pour des hommes libres, et non pour des sujets, des esclaves, ou des automates. Plusieurs passages l'attestent sans ambiguïté, aussi bien dans le TTP que dans le TP : trop d'obéissance transforme les « sujets » en « esclaves » : « la fin d'un État acquis par droit de guerre est de dominer, et d'avoir des esclaves plutôt que des sujets » < *servos potius quam subditos habere* > (TP 5/6). Telle est la raison pour laquelle Spinoza critique le modèle despotique « Turc », qui instaure une sujétion et une obéissance si dures qu'on ne peut en aucun cas les prendre en exemple : « s'il faut appeler "paix" l'esclavage, la barbarie et le désert, il n'est rien pour les hommes de plus misérable que la paix » < *si servitium, barbaries et solitudo pax appellanda sit, nihil hominibus pace miserius* > (TP 6/4).

D'autre part, Spinoza ne pouvait pas rester insensible à toute une dimension habituellement valorisée de la « contumace », c'est-à-dire de la rébellion ou de l'insoumission. La *contumacia*, c'est aussi l'opiniâtreté, l'entêtement, en un mot la *persévérance obstinée* dans une opinion ou une attitude. Comment le philosophe de « l'effort pour persévérer dans l'être » aurait-il pu juger entièrement négativement un terme qui enveloppe précisément une telle « persévérance » ? Et quand bien même on dirait *errare humanum est, sed perseverare diabolicum* (« il est humain de se tromper, mais diabolique de persévérer dans l'erreur »), ferait-on autre chose que de rappeler à quel point Spinoza (peut-être précisément à cause de cette doctrine de la persévérance) a si souvent passé lui-même pour « diabolique » ou satanique aux yeux de ses innombrables contradicteurs ? N'est-il pas avec quelque vraisemblance resté dans l'histoire de la philosophie comme une figure du « rebelle » ? Comment oublier l'exclusion dont il fut victime de la part de ses coreligionnaires ? Le *herem* (interdit ou excommunication) dirigé contre lui, et lu en Hébreux le 27 juillet 1656 devant l'arche de la synagogue sur le Houtgracht, mentionne explicitement, dans ses premières lignes, l'attitude particulièrement entêtée, opiniâtre, rebelle, rétive, inconciliable, de Spinoza (voir « Excommunication »). Les hommes les plus remarquables ne furent-ils pas d'ailleurs, presque obligatoirement, des insoumis, des rebelles ? Visiblement c'est ce que pense Spinoza, lorsqu'il évoque le Christ au chapitre XVIII du *TTP* (et l'on ne peut manquer de penser aussitôt, en lisant cette description, à Socrate ironique et entêté devant ses juges, bien décidé à persévérer dans sa manière d'être, pas plus qu'on ne peut s'empêcher de penser que Spinoza se compte lui-même dans une telle lignée) : « Pilate, pour céder à la fureur des pharisiens, fit crucifier le Christ qu'il savait innocent. [...] À l'exemple des pharisiens, les pires hypocrites, agités de la même rage qu'ils nomment zèle pour le droit de Dieu, ont partout persécuté des hommes remarquables par leur probité et illustres par leur vertu, et de ce fait détestés par la plèbe < *viros probitate insignes et virtute claros et ob id plebi invisos* >; ils ont incriminé publiquement leurs opinions et ont enflammé contre eux la fureur de la multitude féroce » < *saevam multitudinem ira in eosdem incendendo* > (*TTP* ch 18, pp. 596-597). Enfin, comme on sait,

le dernier chapitre du *TTP* offre une description particulièrement vibrante et frémissante de l'homme courageux au point d'accepter la mort plutôt que de renoncer à ses opinions ou à ses idées : un portrait, donc, entièrement en faveur de l'insoumis, dans lequel de toute évidence Spinoza se projette lui-même : « Comme il serait préférable de contenir la colère et la folie de la foule < *vulgi iram et furorem cohibere* > plutôt que d'instituer des lois inutiles, que peuvent violer ceux-là seulement qui aiment les vertus et les arts ; plutôt que de réduire la république à une telle extrémité qu'elle ne puisse plus supporter les hommes de caractère libre ! Quel plus grand mal peut-on concevoir pour la république que de laisser envoyer en exil comme des malfaiteurs des hommes justes, parce qu'ils pensent différemment et ne savent pas dissimuler ? Qu'y a-t-il, dis-je, de plus pernicieux que de voir des hommes tenus pour ennemis et conduits à la mort non pour quelque méfait ou quelque crime, mais seulement parce qu'ils ont une complexion libérale < *quia liberalis ingenii sunt* > ? et que de voir l'échafaud, terreur des méchants, devenir l'éclatant théâtre où se donne le spectacle de la plus haute constance avec pour effet d'exposer à tous les regards un exemple de vertu qui couvre de honte la majesté suprême ? En effet, ceux qui savent qu'ils sont justes ne craignent pas la mort comme les scélérats et ne cherchent pas à détourner les supplices par des prières. Leur âme n'est pas angoissée par le remords d'un acte honteux : bien au contraire, ils considèrent comme un honneur, non comme un supplice, de mourir pour la bonne cause, et ils se font gloire de périr pour la liberté. Quel exemple peut donner la mort de tels hommes, dont la cause est ignorée des lâches et des hommes sans force morale, haïe des séditeux, aimée des justes < *seditiosi oderunt et honesti amant* > ? Personne n'en tirera d'autre leçon que de l'imiter ou de le poursuivre » (*TTP* ch 20, pp. 646-647 et 648-649 — trad. modifiée pour la dernière phrase).

Par ailleurs, Spinoza y insiste fréquemment, le droit naturel ne peut jamais être entièrement transféré dans son système. Les individus *conservent* toujours, et ne peuvent même pas aliéner, la possibilité de lutter contre tout ennemi, réel ou imaginaire, et de ne relever que de soi. Pour toutes ces raisons, il semblerait bien qu'il y ait place dans

le spinozisme pour une lecture valorisante de la « contumace » ou de « l'insoumission ». C'est évidemment d'un tel point de vue que se légitiment les thèses de deux interprètes récents et très talentueux de la philosophie politique de Spinoza, Laurent Bove et François Zourabichvili, selon lesquels a) (pour Bove, dans *La stratégie du conatus*, Vrin 1996, et conformément à son sous titre très significatif « affirmation et résistance chez Spinoza »), le spinozisme pourrait être vu comme une philosophie de la « résistance », et b) (pour Zourabichvili, dans *le conservatisme paradoxal de Spinoza, enfance et royauté*, PUF, 2002), la philosophie politique de Spinoza, et tout particulièrement dans le remarquable § 7/22 du *Traité Politique*, offrirait le modèle inaperçu d'une libération, c'est-à-dire, pour la multitude, le passage de la servitude à la liberté, dans et par le « combat » commun, sur le modèle d'une « guerre d'indépendance » dans laquelle la liberté ne serait pas le résultat ou la récompense de la lutte, mais lui serait immanente exactement comme, dans la dernière proposition de l'éthique, la béatitude n'est pas le prix de la vertu mais la vertu elle-même : « L'armée ne devra recevoir aucune solde : car la récompense suprême de l'armée, c'est la liberté » < *nam summum militiae praemium libertas est* >. On toucherait ici à la positivité de la contumace, à l'aspect positif, chez Spinoza et pas seulement chez lui, de la rébellion et de l'insoumission. Ce sont des problèmes très présents dans notre histoire : la « résistance », précisément, au nazisme commença par « l'insoumission », « l'entêtement », la condamnation à mort « par contumace », du général de Gaulle. Mais on pourrait également penser, outre la « désobéissance civile », à « l'objection de conscience », ou aux conflits classiques entre « légitimité » et « légalité ». Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que le philosophe de la liberté ait été aussi celui de l'entêtement, de la rébellion et de l'insoumission — on pourrait d'ailleurs évoquer à ce sujet l'admiration que le philosophe Alain vouait à Spinoza, et le fait que lui-même se vivait, en tant que philosophe, comme un « âne », animal dont Victor Hugo avait déjà perçu et illustré dans un vaste poème la dimension philosophique, précisément parce qu'il est la figure de l'entêtement, de l'insoumission, du refus, de la désobéissance, et donc, par tous ces traits, parce qu'il donne une certaine image de la liberté.

▣ Devra-t-on donc conclure, à la manière ordinaire d'Alquié, que Spinoza a superposé, à propos de la sédition, de la rébellion et de l'insoumission (de la « contumace » en général), deux discours parfaitement contradictoires et inconciliables, pour mieux fasciner ses lecteurs ? En réalité, l'examen des textes permet de légitimer et de donner sens à l'opposition construite jusqu'ici. Spinoza ne dit en effet jamais du philosophe, ou du juste « persécuté » par la foule, qu'il est « insoumis », « rebelle », ou « séditieux », au sens où il valoriserait ici une attitude qu'il aurait condamnée ailleurs. Au contraire, dans tous les cas, c'est bien la foule ou la multitude enflammée par les prêtres qui est déclarée « séditeuse » face à l'homme droit et intransigeant. Il ne suffit pas d'être minoritaire, ou marginal, pour être « séditieux ». Jamais Spinoza ne range les « hommes remarquables », ceux qui luttent avec courage et entêtement pour des idées originales, parmi les « séditieux » ou les « insoumis », puisqu'au contraire, comme on le voit dans le passage du chapitre XX du *Traité Théologico-politique* cité ci-dessus, « les séditieux haïssent » < *seditionosi oderunt* > de tels hommes. Aucune « sédition » à ses yeux ne peut en effet entraîner des hommes réfléchis, courageux, lucides, pondérés, et sincères. Donc, même si nous avons tendance, en regardant notre propre histoire, à accorder une positivité aux séditions et aux révolutions (nous avons même appris à être fiers de nos révolutions, quoiqu'il y ait eu çà et là des signes de désenchantement), pour Spinoza, « contumace » rimera toujours avec « populace ». C'est la foule qui veut le supplice de l'homme raisonnable, c'est la foule qui veut la croix : la foule poussée par les prêtres, et qui s'est mise à croire qu'il est urgent de se battre et de mourir (et pour commencer, de faire mourir) pour des croyances et pour des idées. Malgré les apparences, c'est donc, dans les exemples spinozistes, la foule qui est en état de rébellion, de sédition et d'insoumission contre le pouvoir politique, et pas du tout celui qui lui tient tête. On évitera donc absolument, malgré la référence faite plus haut à Alain, de voir dans le *Traité Théologico-politique* une version classique ou prémonitoire du « citoyen contre les pouvoirs ». Car, c'est une constante chez Spinoza, il n'y a guère de sens à parler d'un tel affrontement, et on le voit tout à fait inflexible sur les châtiments à accorder à un citoyen qui aurait rompu le pacte, ou agi contraire-

ment aux commandements de l'État, au nom d'un argument assez hobbesien selon lequel, dans un État correctement institué, je me châtie moi-même à travers le châtement que m'inflige le souverain, et ne peux donc m'y opposer sans quelque absurdité.

Voir Extérieur-Intérieur, Interprétation de l'Écriture, Obéissance, Paix, Philosophie politique.

Souveraineté

(*summa potestas, summae potestates, imperium*)

► Ce qui frappe immédiatement, lorsqu'on essaie d'aborder la notion de souveraineté chez Spinoza, c'est précisément l'absence d'un terme latin qui correspondrait exactement à ce terme français de « souveraineté ». Le latin offre en effet, d'une part, une expression : *summa potestas* (ou *summae potestates*), et d'autre part le terme *imperium*. Il est donc logique de se demander d'abord quels sont les rapports entre ces deux expressions de la souveraineté, et ensuite quelles conclusions l'on peut tirer d'une telle analyse lexicologique quant à la doctrine de la souveraineté chez Spinoza.

► L'expression *summa potestas* (ou *summae potestates*) se rend chez Spinoza par des équivalents français qui évoquent parfois indirectement seulement la notion de souveraineté : par exemple « pouvoirs souverains » en TP 1/2 : « [...] les théologiens, qui croient que les **pouvoirs souverains** < *summa[e] potestates* > doivent traiter des affaires publiques selon les règles de piété qui lient le simple particulier ». Comme on le voit ici, le latin *summa potestas*, ou *summae potestates*, désigne non pas un concept (comme le français « souveraineté »), mais une entité active, Prince ou Assemblée, composée d'individus réels, qui « traitent des affaires publiques », ce qui est évidemment impossible à un concept comme « souveraineté ». Le passage du pluriel *summae potestates* au singulier *summa potestas*

laisse d'ailleurs intacte cette détermination concrète et agissante, comme on le voit dans le passage suivant, où *summa potestas* sera rendu correctement par « Souverain » : « De même, si un **Souverain** < *summa potestas* > a promis à un autre de faire quelque action, dont par la suite les circonstances ou la raison ont montré ou semblé montrer qu'elle était préjudiciable au salut commun des sujets, il est assurément tenu de rompre son engagement » (TP 3/17). Ici, malgré la généralisation possible du référent de *summa potestas* à une entité aussi abstraite que possible (par exemple à un État, et qui permettrait d'interpréter la phrase en : « de même, si un **État** a promis à un autre de faire quelque action », etc.), ou, ce qui revient au même, malgré la possibilité de voir ici, dans la *summa potestas*, une personnification de l'État, il resterait impossible de lire en français : « de même, si une **Souveraineté** a promis à une autre de faire quelque action », etc. On touche donc du doigt sur cet exemple la distance, même difficile à cerner exactement, qui sépare ce que le latin désigne par *summa potestas* ou *summae potestates* de ce que nous désignons en français par « souveraineté ». Cette même anthropologisation, ou naturalisation active, de la *summa potestas*, qui la sépare de peu, mais nettement, de ce que nous entendons par « souveraineté », se retrouve en TP 4/4 : « On se demande souvent cependant si le **pouvoir souverain** < *summa potestas* > est lié par les lois et si par conséquent il peut pécher. Mais puisque les mots de "loi" et de "péché" concernent selon l'usage non seulement les règles de droit de la Cité, mais aussi les règles communes de toutes les choses naturelles et au premier chef de la raison, nous ne pouvons pas dire de façon absolue qu'une Cité n'est liée par aucune loi, ni ne peut pécher ». Outre le souci spinoziste de tenir en considération « l'usage » des « mots » (voir TP 3/1), on observe ici une généralisation maximale de l'extension possible de la *summa potestas* : le principe du raisonnement de Spinoza est en effet de montrer que la *summa potestas*, le « souverain », ou « pouvoir souverain », doit pouvoir être dit pécher, *parce qu'il est une chose singulière comme toute autre chose singulière de la nature* ; et que, par conséquent, comme le montrera la suite du §, se demander si une *summa potestas* peut pécher, revient exactement à se demander si une Cité, ou une « chose quelconque », peut pécher (c'est-à-dire, pour parler

en termes Spinozistes, accomplir des actes qui peuvent causer sa ruine). Et néanmoins, malgré cette extension maximale du référent de la *summa potestas*, on ne pourrait pas rendre en français, ici, cette expression par le terme de « souveraineté » : on ne pourrait pas lire en effet : « la souveraineté peut-elle pécher ? ». Sans doute parce que « la souveraineté » est, nous commençons à le comprendre de mieux en mieux, une abstraction, qui, à ce titre, ne fait pas partie des « choses singulières », et qui, de ce fait, ne peut pas agir, c'est-à-dire, du point de vue de son expression verbale, ne peut pas ou ne pourra pas facilement être trouvée en *position de sujet*.

On ne s'étonnera donc pas, inversement, de pouvoir franchir le pas, c'est-à-dire de pouvoir rendre de façon équivalente *summa potestas* aussi bien par « pouvoir souverain » (ou « souverain ») que par « souveraineté » dès lors que l'expression *summa potestas* sera placée en *position d'objet*, et particulièrement sous la forme de complément d'objet de verbes comme *habere* ou *tenere* au sens de « posséder », « détenir », comme on peut le voir en TP 6/5 : « à cela s'ajoute qu'un roi enfant, malade, ou accablé par la vieillesse, est un roi à titre précaire, tandis que ceux qui administrent les plus hautes affaires de l'État, ou qui sont très proches du roi détiennent en vérité la souveraineté » < *summam potestatem habent* >. « Souveraineté » rend ici parfaitement *summa potestas*. Bien plus, l'expression *summa potestas*, cette fois-ci, et contrairement à ce que nous avons vu dans le passage précédent, désigne bien cette entité abstraite que nous appelons en français « la souveraineté » ; car il serait absurde (au vu du contexte logique) de dire que les proches d'un roi enfant, âgé et/ou libidineux (pour reprendre la typologie spinoziste) « détiennent le souverain » au sens de détenir un homme ou un otage (même si, de fait, cette situation précise pourrait être décrite en de tels termes dans un autre contexte logique).

Le terme français « souveraineté » désigne ainsi cette entité abstraite qui peut entièrement s'identifier à la puissance, pourvu qu'elle soit en position d'objet, et particulièrement d'objet possédé ou détenu — ou encore que l'on peut transmettre, ou transférer : car ce que l'on possède, ou que l'on détient, on peut également le « transférer » :

« à supposer que la paix puisse être conçue dans un État dont la souveraineté a été transférée uniquement en vue de la guerre à un seul homme » < *si quidem pax eo in imperio potest concipi, cujus summa potestas solâ belli causâ in unum translata est* > (TP 7/5). Dans ce même esprit, Spinoza refuse, en 7/25, qu'un roi puisse à son gré transmettre ou transférer la *summa imperii potestas* même à son fils : « le choix d'un roi par la multitude doit être définitif autant que possible : sans quoi il arrivera nécessairement que la souveraineté de l'État < *summa imperii potestas* > retourne souvent à la multitude — mutation considérable et de ce fait extrêmement dangereuse ». Dans ce passage, le contexte indique très clairement l'impossibilité d'entendre par *summa potestas* un individu, par exemple un roi : puisque, précisément, Spinoza y indique le danger du choix provisoire d'un roi, qui a pour conséquence que la *summa potestas* risque de « revenir à la multitude » : ce n'est donc pas le roi qui « revient à la multitude », mais *ce dont* le roi est le dépositaire plus que le détenteur, c'est-à-dire la souveraineté. Il viendra peut-être à l'esprit du lecteur que, dans ce passage, et contrairement à ce qui a été avancé plus haut, l'expression *summa potestas* est correctement rendue par « souveraineté » alors même qu'elle est en position de sujet (*summa imperii potestas saepe ad multitudinem transeat*) : mais c'est que, s'il s'agit d'une position de sujet au strict sens grammatical, on voit bien que, du point de vue du sens, la *summa potestas* est ici, comme toutes les fois où il a fallu la rendre par « souveraineté », en position de passivité. Car « retourner à la multitude », pour la *summa potestas*, n'est évidemment pas une action, ou le résultat d'une « décision », que l'on pourrait imputer à un « sujet » : c'est simplement le résultat nécessaire du développement d'une situation — et c'est pour cela qu'on doit parler ici en termes de « souveraineté » et non de « souverain ».

La notion de « souveraineté » n'apparaît d'ailleurs dans le *Traité Politique* que sous la forme d'une expression surcomposée, à partir des termes de « droit » (*jus*) et de l'expression *summa potestas* : il s'agit d'une expression, qui intervient une petite dizaine de fois dans l'ouvrage, aux débuts des ch III et IV : *jus summae potestatis*, ou *jus summarum potestatum* : littéralement, « le droit du pouvoir

souverain ». Il s'agit là d'une expression centrale, par le biais de laquelle Spinoza noue son ontologie et sa politique selon le double registre du droit naturel et de la puissance : « le droit de l'État, ou droit du Souverain < *imperii, seu summarum potestatum jus* >, n'est rien d'autre que le droit de nature lui-même, déterminé par la puissance non de chacun mais de la multitude lorsqu'elle est conduite comme par une seule âme » (TP 3/2). L'expression « le droit du *souverain* n'est rien d'autre que le droit de nature », etc., est déjà une interprétation : car le décalque exact du latin aurait été : « le droit du *pouvoir souverain* n'est rien d'autre que le droit de nature » ; décalque possible, et même acceptable, mais d'une part très gauche en français ; et d'autre part rendant peut-être excessivement aigu le conflit entre les termes *potestas* et *potentia* : car il est bien plus étrange en français qu'en latin de lire que le « droit du *pouvoir* souverain » se détermine par la « puissance ». Mais quoi qu'il en soit, une traduction était ici clairement impossible pour l'expression *summae potestates*, celle par « souveraineté ». Cela n'a en effet aucun sens d'écrire : « le droit de la *souveraineté* n'est rien d'autre que le droit de nature ». Nous voyons donc encore une fois ici que l'expression unique *summa potestas*, ou *summae potestates*, recouvre des réalités très différentes et non substituables, que nous avons choisi d'appeler respectivement « Souverain » et « souveraineté ». Le fait que le *jus summae potestatum* est bien le droit d'un « souverain » au sens où nous l'avons défini plus haut, c'est-à-dire d'une entité en position de sujet, est d'ailleurs parfaitement clair dans le passage suivant, où Spinoza précise ce qu'il faut entendre par *summae potestates* dans l'expression *jus summae potestates* : « Dans le chapitre précédent nous avons exposé le **droit du Souverain** < *jus summarum potestatum* >, qui est déterminé par sa puissance < *quod earum potentiâ determinatur* >; et nous avons vu qu'il consiste surtout en ce qu'il est, pourrait-on dire, comme l'âme de l'État < *imperii mens* >, par laquelle tous doivent être conduits. Lui seul a le droit, par conséquent, de décider ce qui est bon, ce qui est mauvais, ce qui est juste et ce qui est injuste, c'est-à-dire ce que chacun en particulier ou tous ensemble doivent faire ou s'abstenir de faire ; et par suite nous l'avons vu, à lui seul appartient le droit d'instituer des lois, de les interpréter dans chaque cas particulier

lorsque s'y présente une difficulté, et de décider si un événement donné s'est produit selon le droit, ou contre [...] ; lui seul enfin a le droit d'entrer en guerre, de fixer et de proposer des conditions de paix, ou d'accepter celles qui sont proposées [...] » (TP 4/1). On a ici, manifestement, une description complète, et, pourrait-on dire, parfaite, de l'activité propre à un « Souverain » ; où, si l'on veut, une description précise de l'exercice de la souveraineté, dont la définition s'impose lorsqu'on rapproche les deux passages que nous venons de lire et de commenter : la souveraineté, c'est « le droit du souverain », ou sa puissance, puisque, aux yeux de Spinoza, les deux notions sont équivalentes. Reprenant le début du précédent passage, il faudrait donc lire : « Il est manifeste d'après l'article 15 du chapitre précédent que le droit de l'État, ou souveraineté < *imperii, seu summarum potestatum jus* >, n'est rien d'autre que le droit de nature lui-même, déterminé par la puissance non de chacun mais de la multitude », etc. Quelle que soit la proximité des concepts de « droit », et de « puissance » chez Spinoza, ils ne sont donc jamais absolument confondus, du moins dans la rédaction effective des textes. La « souveraineté » n'est pas simplement une puissance, ou une force, qui s'exercerait naturellement. C'est le « droit » propre à un « souverain », lui-même déterminé par sa « puissance » sans doute, mais sans que l'on puisse pour autant jamais éliminer cette dimension de « droit » de la notion de « souveraineté ».

Que la *summa potestas* ne soit pas le tout de la souveraineté dans le spinozisme, c'est ce que montre le recours assez fréquent, de la part de Spinoza, à l'autre grand terme en charge d'exprimer la souveraineté, à savoir *imperium*, en certains passages où précisément il a pour fonction d'indiquer une démarcation par rapport à la *summa potestas*. Le plus souvent, on le rend à juste titre *Imperium* par « État ». Frappant est néanmoins le glissement de sens qui amène assez fréquemment, et en des passages assez significatifs pour que cela soit digne d'être remarqué, le terme *imperium* du sens « État » vers le sens « souveraineté ». La lecture des textes conduit ici, d'une part, à mettre en évidence la proximité des notions « d'État » et de « souveraineté » (car, semble-t-il, il ne nous est pas plus possible de concevoir un État sans souveraineté, qu'une souveraineté sans État,

même si les deux termes nous semblent appartenir à des registres distincts de la réalité — de telle sorte que nous voyons spontanément dans l'État la condition de possibilité, ou *ratio essendi* de la souveraineté, et dans la souveraineté l'expression, ou *ratio cognoscendi* de l'État); et d'autre part, à chercher sens au fait que la théorie de la souveraineté ne s'exprime qu'au moyen de termes et de notions qui ne lui sont pas propres à l'origine.

La nécessité de rendre *imperium* par « souveraineté » apparaît de façon remarquable en TP 4/3 : « Et ainsi, puisque seul le *pouvoir souverain* est en droit < *solius summae potestatis jus sit* > de traiter les affaires publiques ou de choisir des fonctionnaires à cet effet, il en résulte qu'un sujet usurpe la *souveraineté* < *imperium* > lorsqu'il s'est engagé dans quelque affaire publique de sa propre initiative et à l'insu de l'Assemblée suprême, quand bien même il aurait cru son projet bénéfique au plus haut point pour la Cité ». La traduction de *imperium* par « souveraineté » s'impose en effet ici. Car un sujet ne peut pas « usurper l'État », ou « usurper le régime »; à la rigueur pourrait-il usurper « le commandement », ou, plus vraisemblablement le « pouvoir » (autant de traductions possibles de *imperium*). La formulation la plus claire et la plus conforme au sens général du passage sera donc bien « usurper la *souveraineté* », expression à la fois claire et usuelle. Par contre-coup, on voit qu'ici, comme dans certains autres passages évoqués plus haut, l'expression *summa potestas* ne pouvait pas être rendue sans absurdité par le terme « souveraineté » : il serait absurde en effet de dire que « seule la *souveraineté* peut traiter des affaires publiques », alors qu'il est naturel et sensé de le dire du « souverain » ou du « pouvoir souverain ».

Une fois trouvé un cas incontestable de traduction de *imperium* par « souveraineté », un assez grand nombre de passages du *Traité Politique* se révèlent appeler la même interprétation. *Imperium tenere*, par exemple, expression assez fréquente, sera bien rendue par « détenir la souveraineté ». Sans doute, dans bien des cas, on pourrait traduire *imperium tenere* par « détenir le pouvoir » : mais ce serait se mettre en porte à faux par rapport à l'esprit général du spinozisme, qui répugne à concevoir la politique sous l'angle du

« pouvoir ». Quoi qu'il en soit, certains passages imposent de traduire *imperium* par « souveraineté », dans la mesure précisément où Spinoza y distingue *imperium* et *potestas*. Par exemple, en *Traité Politique* 7/14 : « Moins nombreux, donc, et par conséquent plus puissants seront les conseillers, et plus le roi sera menacé de les voir transférer la souveraineté < *imperium* > à un autre. Rien sans doute n'inquiéta plus David que le choix de son conseiller Ahitophel en faveur d'Absalom. À cela s'ajoute que lorsque tout le pouvoir < *potestas* > a été transféré absolument à un seul, il peut être bien plus facilement transféré à un autre ». On pourrait sans doute ici penser assez légitimement que les termes *imperium* et *potestas* désignent la même réalité, puisqu'ils sont employés par Spinoza pour désigner ce même « transfert » qu'il redoute. Mais la traduction, autant qu'il était en elle, ne devait pas masquer la présence de deux termes distincts, et non pas d'un seul, dans le texte latin.

Il arrive cependant que les usages différents du français et du latin obligent le traducteur (et donc le lecteur ou l'interprète) à modifier les équilibres conceptuels en passant d'une langue à l'autre. Et ceci intervient tout particulièrement, bien sûr, lorsque Spinoza se réfère lui-même à des « façons usuelles de s'exprimer ». Par exemple, la « définition usuelle » de l'*imperium*, donnée par Spinoza en TP 2/17, contraint à la traduction par « souveraineté », tandis que les exemples qui illustrent *immédiatement* cette définition contraignent au contraire à la traduction du même latin *imperium* (donc, à quelques lignes d'intervalle) par le français « État » : « Ce droit que définit la puissance de la multitude, on l'appelle généralement "souveraineté" < *Hoc jus, quod multitudinis potentiâ definitur, imperium appellari solet* >. [...] Si cette charge appartient à l'assemblée composée de la multitude entière, on appelle l'État "démocratie" » < *imperium democratia appellatur* >. La première traduction de *imperium* est ici nécessairement « souveraineté » : « Ce droit que définit la puissance de la multitude », c'est en effet exactement, en français, ce qu'on « appelle généralement » « souveraineté », et en revanche il y aurait quelque chose d'absurde et en tout cas de contraire à l'usage à dire « ce droit que définit la puissance de la multitude, on l'appelle généralement État » : la phrase n'aurait aucun sens. En outre, au

fond, nous l'avons vu plus haut, la « souveraineté » est chez Spinoza exactement l'alliance du « droit » et de la « puissance ». Le problème est évidemment que, dans les lignes suivantes, le terme *imperium* sert à qualifier la démocratie, la monarchie et l'aristocratie : et là, les termes d'« État » ou de « régime » conviendraient incontestablement mieux que celui de « souveraineté ». Autant en effet on parlera d'un « État » ou, plus usuellement encore, d'un « régime » démocratique, aristocratique, ou monarchique, autant on s'éloignerait de l'usage en parlant d'une « souveraineté démocratique », ou « aristocratique », ou « monarchique » (même si de telles expressions ne seraient pas impossibles à strictement parler). La conclusion conceptuelle à laquelle conduit une telle analyse lexicologique est précisément l'indissociabilité (déjà remarquée plus haut pour d'autres raisons) des notions d'« État » et de « souveraineté ».

▮ Le résultat des analyses du terme *imperium* rejoint donc celui obtenu en analysant l'expression *summa potestas* : une doctrine de la « souveraineté » est incontestablement présente chez Spinoza, et clairement définie comme l'alliance d'un droit et d'une puissance, sans jamais se réduire à l'un ou à l'autre. Et cependant on ne parvient à la mettre en évidence, à partir du latin, qu'en faisant, ici ou là, des entorses au principe d'équivalence terme à terme dans la traduction. Il se peut sans doute qu'une certaine inertie de la langue latine, et des concepts qu'elle véhicule, explique en partie le fait qu'un terme spécifique n'y ait pas émergé pour « souveraineté », habitué qu'on était à s'exprimer en termes de *summa potestas*, ou d'*imperium*, qui offraient une souplesse d'emploi suffisante pour dispenser d'une création verbale. On observe ce phénomène, sauf erreur, chez Hobbes, qui ne dispose pas en latin d'un terme pour « souveraineté », alors même qu'il développe très explicitement la théorie en anglais. Enfin, l'absence d'un terme spécifique pour la souveraineté chez Spinoza peut certainement être rapportée à l'évolution de sa pensée. Spinoza fait effort en effet, du *Traité Théologico-Politique* au *Traité Politique*, pour effacer progressivement de ses conceptions le moment du contrat, en parfait accord avec sa position généralement naturaliste. Mais si l'invention de la « souveraineté » à l'époque moderne suppose que l'on articule

une doctrine du droit naturel et une doctrine du contrat, comme le montre Jean Terrel dans son remarquable ouvrage sur *Les Théories du Pacte Social* (Seuil, 2001), l'effacement de toute conception contractualiste au profit du seul et strict droit naturel expliquerait peut-être en partie le fait que Spinoza n'ait pas donné non plus une grande visibilité à sa théorie de la souveraineté, si bien que chez lui l'expression de la souveraineté parasite le discours plus souvent qu'elle ne le structure.

Substance

(*substantia*)

E I déf 3 : « Par substance, j'entends ce qui est en soi, et se conçoit par soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose, d'où il faille le former ». Comme l'indique immédiatement Spinoza (I déf 6), « substance » n'est qu'un autre nom pour « Dieu » ou « la Nature » : « Par Dieu, j'entends *un étant* absolument infini, c'est-à-dire *une substance* consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ». Comme on le voit ici, Pautrat rend *substantiam constantem infinitis attributis* par « *une substance* », etc. Mais Spinoza montrera très vite qu'il n'existe en réalité qu'une seule Substance (I 14), et par conséquent, on aurait très bien pu traduire par anticipation : « par Dieu j'entends *l'étant* absolument infini, c'est-à-dire *la substance* consistant », etc. L'indécision sur le fait de savoir s'il existe une ou plusieurs substances, du fait de la multiplicité infinie des « attributs », est levée très rapidement dans l'*Éthique*. Le terme « substance » n'apparaît que dans les deux premières parties de l'ouvrage, et très majoritairement dans la première. Par la suite, les termes « Dieu » et « Nature », moins techniques, prennent le relais.

Voir Attribut, Dieu ou la nature, Infini-indéfini, Métaphysique, Mode, Nature naturante-nature naturée.

Utile, utilité, usage

(*utilis, utilitas, usum*)

► La notion d'utilité est une des notions centrales du spinozisme considéré du point de vue éthique. L'utile définit le « bon » (IV *déf* 1) et se lie à la « convenance en nature » (« à l'homme [...] rien de plus *utile* que l'homme » — IV 18 sc), si bien que la recherche de « l'utile propre » < *suum utile* >, coïncidant avec celle de « l'utile commun » < *commune utile* >, est paradoxalement le fondement même de la moralité (IV 18 sc ; IV *app* 32).

► La notion « d'utilité » est associée à tous les concepts fondamentaux de son système. L'engagement dans la philosophie lui-même est décrit comme une solution au problème de la recherche de « l'utile » (TRE § 2, 4, 6), tandis que Spinoza insiste souvent sur « l'utilité » de sa doctrine (CT II ch 18, E II 49 sc). « l'utilité » est liée à la raison, non pas sous son aspect calculateur ou intéressé, mais sous son aspect moral ou absolu (IV 35 *cor* 2) — car la rationalité réunit autant que l'affectivité sépare. Elle ne se distingue pas de « l'être » (IV 20) ; plus généralement, en chacun, la puissance, l'effort déployé à rechercher « l'utile », et la persévérance dans l'être sont strictement identifiés (IV 24). De ce fait, l'« utile propre » est au fondement de la vertu et de l'accomplissement éthique : la connaissance de Dieu est « l'utile souverain » de l'âme, « c'est-à-dire », ajoute Spinoza, « son souverain bien » (IV 28 *dém*) — si bien que « la béatitude » (IV *app* 4), la joie (IV *app* 31), la vertu tout entière (V 41 *dém*) se voient finalement rapportées à « l'utilité ».

Pour résoudre le paradoxe selon lequel « c'est quand chaque homme recherche au plus haut point ce qui lui est utile que les hommes sont le plus utiles les uns aux autres (IV 35), Spinoza distingue le « partiellement utile » du « globalement utile », selon les degrés d'une convenance en nature (IV 71 *dém*), que l'on peut expliciter en « communauté d'espèce », au sens biologique du terme (IV *app* 9), mais qui ne s'y réduit pas : les animaux, mais aussi les plantes,

la parure, etc., pouvant aussi nous être « utiles ». Spinoza parle alors plus volontiers « d'usage » (*usum* : IV 37 sc 1 ; IV 45 sc 2 ; IV *app* 26). Cette doctrine des degrés d'utilité enveloppe un pessimisme, puisque la chose la plus utile aux hommes, c'est-à-dire la communauté des hommes raisonnables, ne se trouve pas encore réalisée, tandis que chacun de nous rencontrera inévitablement un jour une chose singulière nuisible au point de le détruire (IV *ax*). La politique spinoziste est également structurée selon « l'utile propre » et « l'utile commun », leurs accords et leurs conflits. Ainsi, en IV 37 *scolie* 2, le « droit naturel » propre à « chacun » se voit déterminé par « l'utilité », la notion même « d'utilité commune » semblant disqualifiée d'avance, avec la notion même de « communauté » (IV 54 sc ; IV *app* 17 ; *TTP* ch 16). La seule manière concevable d'accorder l'utilité de chacun et l'utilité commune sera donc que chacun trouve plus *utile* pour lui-même de vivre en commun avec les autres, que de rester seul : seule une utilité supérieure pourra supplanter une utilité inférieure. On ne s'étonne donc pas de voir Spinoza définir le pacte social d'abord par son « utilité » (« nul pacte ne peut avoir de force qu'eu égard à son utilité » < *nisi ratione utilitatis* > — *TTP* ch 16 [7] p. 513). On a là une raison supplémentaire de comprendre la disparition de toute référence, dans le *TP*, à un « pacte » social présent dans le *TTP*. Tout pacte, en effet, suppose une rupture qualitative entre un état de nature et un état social, tandis que chez Spinoza, il y a une hiérarchie quantitative continue des degrés de puissance des corps politiques : un corps politique trop restreint, trop peu puissant, n'offrira pas une « utilité » supérieure, pour chacun, à celle qu'il peut se procurer lui-même. De tels corps politiques n'auront aucune pérennité ni aucune stabilité. En revanche, certaines associations présenteront le degré d'utilité qui fait nécessairement préférer la vie sociale : mais, dans tous les cas, il n'y aura aucune rupture, ni dans les motivations, ni dans les comportements (*TP* 3/3), et la césure du pacte se révélera donc, dans tous les cas, théoriquement inutile.

La notion « d'utilité », malgré tout cela, est la cible centrale, pour ne pas dire unique, des violentes attaques de *E I app*. La croyance à la finalité provient en effet, aux yeux de Spinoza, d'une extension

indue, à la nature entière, de la motivation première des hommes (précisément la recherche de « l'utilité »), dans la confusion de « l'utile propre » (III *déff* 1 *expl*) et de « l'utile véritable » < *verum utile* > (I *app*; IV 57 *sc*; TTP ch 16; TP ch 2).

■ La recherche de « l'utile propre » conduit ainsi tantôt, par l'affirmation de la puissance de chaque chose singulière, jusqu'à la vie politique, la vie libre, et la béatitude, et tantôt, dans l'illusion, à la servitude — la notion « d'utilité », point de pivot pour le système, révélant alternativement, dans un basculement sans fin, le caractère tantôt fugace et illusoire, tantôt réel et stable, entre les choses singulières, des « convenances » ou des « similitudes » (c'est-à-dire finalement des qualités) objectives.

Vie

(*vita*)

■ Éthique IV 67 : « Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie ».

■ On ne trouve jamais, chez Spinoza, de « dialectique » ou de « cycle » de la vie et de la mort. La mort n'y est pas le terme naturel de la vie, la vie n'y provient pas de la mort, pas plus qu'elle ne profite à l'éviter (IV 63) : ici plus encore que partout ailleurs dans le système, éclate la différence entre le spinozisme et toute forme de religiosité avide de trouver, dans le vivant même, les traces de la finitude, du déclin, de la disparition, avec leur cortège de crainte et d'espérance. En ce sens, la doctrine spinozienne de la vie n'est ni théologique, ni même biologique, mais logique et ontologique, quand bien même il lui arrive d'être rapportée à Dieu : « nous entendons donc par "vie" », déclare Spinoza dans les *Pensées Métaphysiques* (II 6), « la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être ;

et, comme cette force est distincte des choses elles-mêmes, nous disons à juste titre que les choses elles-mêmes ont la vie. Mais la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est rien d'autre que son essence ; ceux-là parlent donc très bien, qui appellent Dieu "la vie" ». On peut sans doute voir ici, à l'exemple du regretté Sylvain Zac, des raisons pour ramener « l'effort pour persévérer dans l'être » à la vie, et considérer de ce fait le spinozisme fondamentalement comme une philosophie de la vie. Mais en réalité, c'est bien plutôt la vie qui est ramenée, par Spinoza, à l'effort universel des choses pour persévérer dans leur être : Spinoza ne ramène pas l'être à la vie, mais bien la vie à l'être. La vie est chez lui, comme l'essence, principe logique et ontologique d'identité et de permanence, à tel point que le suicide lui paraissait impossible parce que logiquement contradictoire. C'est toujours quelque chose d'extérieur qui nous tue : « Personne donc, à moins d'être vaincu par des causes *extérieures* et contraires à sa nature, ne néglige d'aspirer à ce qui lui est utile, autrement dit, de conserver son être. Personne, dis-je, par la nécessité de sa nature et sans y être forcé par des causes extérieures, ne répugne à s'alimenter, ou bien ne se suicide < *vel se ipsum interfecit* >, ce qui se peut faire de bien des manières ; car l'un se tue parce que l'autre l'y force, en lui tordant la main qui par hasard avait saisi un glaive, et en le forçant à tourner ce glaive contre son cœur < *nempe interfecit aliquis se ipsum coactus ab alio, qui ejus dexteram, quâ ensem casu prehenderat, contorquet, et cogit versus cor ipsum gladium dirigere* >. Un autre, c'est le mandat d'un tyran, comme Sénèque, qui le force à s'ouvrir les veines, c'est-à-dire qu'il désire éviter par un moindre mal un plus grand ; ou bien enfin c'est parce que les causes extérieures cachées disposent l'imagination de telle sorte, et affectent le corps de telle sorte, que celui-ci revêt *une autre nature, contraire à la première* < *ut id aliam naturam priori contrariam induat* >, et dont il ne peut y avoir d'idée dans l'Esprit (par la Prop. 10 p. 3). Mais que l'homme, par la nécessité de sa nature, s'efforce de ne pas exister, ou de changer de forme, cela est *aussi impossible que de faire quelque chose à partir de rien* < *tam est impossibile, quam quod ex nihilo aliquid fiat* >, comme chacun peut le voir en méditant un peu » (IV 20 sc, intégralement cité). Notre disparition, inévitable d'un point de vue statistique (IV ax),

mais non d'un point de vue essentiel, est toujours accidentelle. Et ainsi, plus nous nous accomplissons (c'est-à-dire, plus nous sommes conscients de nous-même, de Dieu et des choses), et moins la mort nous concerne.

▮ Dans la philosophie de Spinoza, ainsi, la recherche de l'éternité n'exclut pas la possibilité de l'immortalité, envisagée par Descartes déjà dans les dernières pages du *Discours de la Méthode* : car toute vie, considérée en elle-même, est immortelle.

Voir Durée, Immortalité.

Abréviations

CT : *Court Traité* (CT II 3 = *Court Traité, Partie II, chapitre 3*)

E : *Éthique* (E III 2 = *Éthique, Troisième Partie, proposition 2*)

L : *Lettres*

PM : *Pensées Métaphysiques*

PPD : *Principes de la Philosophie de Descartes*

TP : *Traité Politique* (TP 3/2 = *Traité Politique, chapitre 3, paragraphe 2*)

TRE : *Traité de la Réforme de l'Entendement*

TTP : *Traité Théologico-Politique* (les numéros de page renvoient à la traduction de Pierre-François Moreau et Jacqueline Lagrée. Paris : PUF, 1999).

aff : affects

app : appendice

ax : axiome

ch : chapitre

concl : conclusion

cor : corollaire

déf : définition

dém : démonstration

expl : explication

l., ll. : ligne, lignes

obs : observation

p., pp. : page, pages

préf : préface

sc : scolie

Quand aucune précision n'est donnée, il s'agit de l'*Éthique*. Par exemple, « III 2 » = « *Éthique, Troisième Partie, Proposition 2* ».



Bibliographie

1) Œuvres de Spinoza – biographie

– *en français* :

Œuvres en 4 volumes, traductions, présentations et notes de Charles Appuhn. Paris : Garnier Flammarion.

– *sélection d'œuvres comportant le latin en vis-à-vis* :

Éthique, traduction de Bernard Pautrat. Paris : Seuil, 1999.

Traité de l'Amendement de l'Intellect [plus connu sous le nom de Traité de la Réforme de l'Entendement], traduction de Bernard Pautrat. Paris : Allia, 1999.

Traité Théologico-Politique, traduction, introduction et notes de Pierre-François Moreau et Jacqueline Lagrée. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.

Traité Politique, traduction, introduction et notes de Charles Ramond. Paris : PUF, 2005.

– *biographie* :

NADLER, Steven, *Spinoza, une vie*. Traduit de l'anglais par Jean-François Sené. Paris : Bayard, 2003.

2) Études sur Spinoza

La bibliographie des études spinozistes est immense. Nous donnons ici les références aux ouvrages ou aux auteurs mentionnés dans le présent Dictionnaire. La plupart d'entre eux comportent d'abondantes bibliographies. Pour l'état actuel de la recherche, on se référera à *Lectures de Spinoza* (sous la direction de Charles Ramond et Pierre-François Moreau). Paris : Ellipses, 2006.

- ALQUIÉ, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*. Paris : PUF, 1981.
- BALIBAR, Étienne, *Spinoza et la politique*. Paris : PUF, 1985.
- BOVE, Laurent, *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris : Vrin, 1996.
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Minuit, 1968.
- GUEROULT, Martial, *Spinoza*, 1 et 2. Paris : Aubier Montaigne, 1968 et 1974.
- JAQUET, Chantal, 'Sub specie aeternitatis' – étude des concepts de temps, durée, éternité chez Spinoza. Paris : Kimé, 1997.
- LAGRÉE, Jacqueline, *Spinoza et le débat religieux*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2004.
- LAUX, Henri, *Imagination et religion chez Spinoza – La potentia dans l'histoire*. Paris : Vrin, 1993.
- LAZZERI, Christian, *Droit, pouvoir et liberté – Spinoza critique de Hobbes*. Paris : PUF, 1998.
- MACHEREX, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, en cinq volumes. Paris : PUF, de 1994 à 1998.
- MATHERON, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris : Minuit, 1969.
- , Alexandre, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris : Aubier Montaigne, 1971.
- MOREAU, Pierre-François, *Spinoza – l'expérience et l'éternité*. Paris : PUF, 1994.
- MISRAHI, Robert, *L'Être et la joie : perspectives synthétiques sur le spinozisme*. La Versanne : Encre marine, 1997.
- NEGRI, Toni, *L'Anomalie sauvage – puissance et pouvoir chez Spinoza*. Paris : PUF, 1982.

- RAMOND, Charles, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris : PUF, 1995.
- , *Spinoza et la pensée moderne – Constitutions de l'objectivité*. Paris : L'Harmattan, 1998.
- TERREL, Jean, *Les théories du pacte social : droit naturel, souveraineté et contrat, de Bodin à Rousseau*. Paris : Seuil, 2001.
- TOSSEL, André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude – Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris : Aubier, 1984.
- VAYSSE, Jean-Marie, *Totalité et finitude – Spinoza et Heidegger*. Paris : Vrin, 2004.
- VERNIÈRE, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris : PUF, 1954. (Réimprimé en 1982).
- ZAC, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris : PUF, 1965.
- ZOURABICHVILI, François, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza : enfance et royauté*. Paris : PUF, 2002.