



HAL
open science

Infinité et participation chez Spinoza

Henri Peiffer

► **To cite this version:**

| Henri Peiffer. Infinité et participation chez Spinoza. Philosophie. 2014. dumas-01048684

HAL Id: dumas-01048684

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01048684>

Submitted on 27 Aug 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Henri Peiffer

Mémoire de Master 2 sous la direction de Mme Chantal Jaquet.

Année 2013-2014. Université Paris 1. UFR 10.

Infinité et participation chez Spinoza

Note préliminaire

Traductions utilisées :

La traduction de B. Pautrat (Seuil, Paris, 2010, réed., traduction parfois modifiée) pour l'*Ethique* ; celle de B. Rousset (Vrin, Paris, 1992) pour le *Traité de la réforme de l'entendement* ; celles de C. Appuhn (volumes I, II, IV, GF-Flammarion, 1964-1966) pour le *Court Traité*, les *Principes de la philosophie de Descartes*, les *Pensées métaphysiques*, le *Traité théologico-politique*, le *Traité politique* et la correspondance. Pour celle-ci, nous avons également suivi, dans certains cas que nous indiquerons, la traduction récente de M. Rovère (GF-Flammarion, 2010).

Abréviations :

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

CT : *Court Traité*

PPD : *Principes de la philosophie de Descartes*

PM : *Pensées métaphysiques*

E : *Ethique*

TTP : *Traité théologico-politique*

TP : *Traité politique*

Pour l'Ethique :

dém. : démonstration

ch. : chapitre

DGA : définition générale des affects

sc. : scolie

déf. : définition

préf. : préface

cor. : corollaire

ax. : axiome

app. : appendice

exp. : explication

post. : postulat

déf. aff. : définition des affects

lem. : lemme

La référence au scolie de la proposition 44 de la troisième partie se lit donc : E, III, 44, sc.

Introduction

Le terme « participation » n'apparaît pas chez Spinoza. Par « participation », nous n'entendons donc pas un concept de Spinoza, mais l'usage qu'il fait d'un certain champ lexical. A plusieurs reprises en effet, on relève sous sa plume la forme verbale « participer »¹. Surtout, le mot « partie » parcourt l'ensemble des écrits. Certes, le *Court Traité* dit des notions de « tout » et de « partie » qu'ils sont des êtres de raison² ; il les sollicite cependant fréquemment. Dans l'*Ethique*, on retrouve ce vocabulaire : le corps et l'esprit humains sont composés de parties ; l'esprit des modes est une partie de l'idée de Dieu ; l'homme est, répète souvent Spinoza, une « partie de la Nature » ; et le *de Libertate* s'achève par le dévoilement, en chacun, d'une partie éternelle et d'une partie durable.

Etre une partie : il y a une portée ontologique de la notion de « partie » chez Spinoza. Et sans doute devra-t-elle être articulée à l'usage spinoziste du verbe « participer »³. Reste qu'en elle-même, l'expression « être partie de » enveloppe une certaine indétermination. Elle appelle un complément : de quoi est-on partie chez Spinoza ? De la Nature naturée, dira-t-on, mais peut-être faut-il encore préciser : ainsi G. Deleuze distinguait-il les parties du mode infini immédiat, qu'il nommait *intrinsèques*, de celles du mode infini médiat, dites *extrinsèques*⁴. Mais doit-on limiter le vocabulaire de la participation au seul univers modal ? Soit l'expression « partie de la Nature ». Elle apparaît à plusieurs reprises dans l'*Ethique*⁵. Mais « Nature », chez Spinoza, peut se décliner. La Nature peut être naturée, c'est-à-dire recouvrir l'ensemble des choses produites par Dieu. Et il y a un incontestable usage par Spinoza de la notion de « partie » dans ce contexte : ce sont les parties, déjà évoquées, des modes infinis médiats ou immédiats. Mais la Nature peut aussi être naturante ; elle désigne alors Dieu et ses attributs. Or, on trouve bien certains emplois de la notion de « partie » au sein même de la Nature

¹ On compte, dans l'ensemble de l'œuvre, huit occurrences : PM, II, ch 3 ; E, II, 49, sc ; E, III, déf aff 3, exp ; E, IV, 45, cor 2, sc ; E, IV, ch 31 ; Lettre 17 à Balling (2 fois) ; Lettre 19 à Blyenbergh.

² CT, I, ch 2, § 19.

³ B. Rousset, par exemple, accorde une importance cruciale à cette distinction dans son interprétation du spinozisme. Il s'agit à ses yeux d'expurger le spinozisme de toute idée d'une participation du fini à l'infini, de l'homme à la substance ; le fini est une partie de l'infini, mais n'y « participe » pas : « En premier lieu, la libération, la liberté, le salut, avec leurs qualités immanentes que sont la nécessité éternelle et la béatitude, ne sont pas les suites d'une "compréhension participative" de l'être, d'une compréhension qui instaurerait une participation de l'être fini à l'être infini : ce sont les propriétés internes de l'être actif réalisé dans une partie finie de l'être par sa compréhension de l'être, qui est l'être infini dont il se sait être une partie finie, compréhension de l'être qui est la conséquence intrinsèque de la compréhension par l'être fini de son propre être. Pour saisir l'importance et l'originalité de cette thèse, il convient de bien percevoir la distinction entre "participer" et "être partie de", distinction qui détache le spinozisme des philosophies traditionnelles de la participation », « L'être du fini dans l'infini selon l'*Ethique* de Spinoza », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1986, n°2, p 228.

⁴ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, p 185 par exemple : « Si l'on considère le premier infini modal, l'infini intensif, il n'est pas divisible en parties extrinsèques. Les parties intensives qu'il comporte intrinsèquement, les essences de modes, ne sont pas séparables les unes des autres (...). Si l'on considère le second infini, l'infini extensif, sans doute est-il divisible en parties extrinsèques qui composent les existences ».

⁵ Ses occurrences sont : E, III, 3, sc ; E, IV, 2 ; E, IV, 2, dém ; E, IV, 4 ; E, IV, ch 1 ; E, IV, ch 4 ; E, IV, ch 7 ; E, IV, ch 32 ; Spinoza l'employait déjà dans certains écrits antérieurs : CT, I, ch 5, § 2 (deux fois) ; CT, II, 18, § 1 et § 9 ; PM, II, ch 9 ; on la trouve aussi dans la Lettre 30 à Oldenburg, datée de 1665.

naturante : « la puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, *est une partie* de l'infinie puissance de Dieu, autrement dit de la Nature, c'est-à-dire (par la Prop.34 p.1) de son essence »⁶. L'idée qu'un mode soit, dans sa puissance, une partie de l'essence divine ne va pas sans poser certaines questions. Comment, d'abord, la concilier avec l'indivisibilité de la substance ? Peut-on, surtout, l'articuler avec l'asymétrie fondamentale qui régit les rapports de la substance à ses affections ? Par définition, le mode ne peut être conçu sans la substance ; en revanche, Dieu peut être pensé sans ses affections. Mais comment, dès lors, dire du mode qu'il est une partie de l'essence de la substance, quand on affirme dans le même temps, et sous la forme d'un quasi-axiome, l'impossibilité de concevoir le tout sans ses parties⁷ ? Doit-on battre en retraite devant ces difficultés, et rechigner à importer le vocabulaire de la participation au cœur même de la Nature naturante⁸ ?

Le ferait-on, les difficultés ne seraient pas toutes dissipées. L'emploi de la notion de « partie » dans la perspective de la Nature naturée demande aussi certains éclaircissements. Dans le scolie de la proposition 15 du *de Deo*, Spinoza dit d'une quantité infinie qu'elle ne saurait être mesurable, ni composée de parties finies⁹. Il est vrai que ce scolie traite d'abord de la substance corporelle, et de la possibilité d'attribuer l'étendue à Dieu. Mais l'interdiction de composer l'infini par sommation de parties finies excède ce simple contexte. Elle vaut pour l'infinité des attributs comme pour celle des modes. Elle doit par exemple conduire à interroger le statut de « partie de l'entendement infini » que se voit accorder l'esprit de chaque mode existant en acte. Le problème est : que refuse ici Spinoza ? La seule idée d'une « composition de l'infini », c'est-à-dire d'une addition discrète des parties les unes aux autres, l'obtention de l'infini s'effectuant par passage à la limite ? Dès lors, les parties de l'infini ne pourraient-elles pas être dites « finies » sous certaines conditions précises, la principale consistant à se garder de tout glissement de la finitude des parties à leur discrétion ? Ou bien faut-il rejeter le qualificatif même de « fini » concernant les parties de l'infini ? Si tel est le cas, ira-t-on jusqu'à parler de « parties infinies » ? Certes, Spinoza ne pratique jamais une telle opération. D'aucuns pourraient la juger dénuée de sens, affirmer la synonymie parfaite entre l'idée de « partie » et celle de « finitude », et s'appuyer, pour ce faire, sur quelques textes. Le *Court Traité*, d'abord, qui affirme dans un passage « que d'ailleurs, dans une nature infinie, des parties puissent être conçues, cela est impossible, puisque toutes les parties sont de leur nature finies »¹⁰. La définition du fini dans l'*Ethique*, ensuite, selon laquelle « est dite finie en son genre, la nature qui peut être bornée par une autre de même nature. Par

⁶ E, IV, 4, dém, nous soulignons.

⁷ E, I, 12, dém : « Ajoute que les parties (par la Prop. 2) n'auraient rien de commun avec leur tout, et que le tout (par la Défin. 4 et la Prop. 10) pourrait aussi bien être que se concevoir sans ses parties, ce dont personne ne pourra mettre en doute l'absurdité ».

⁸ Ainsi P. Séverac écrit-il : « En somme, les modes sont des parties de la Nature naturée, non de la Nature naturante », cf *Spinoza. Union et désunion*, Vrin, Paris, 2011, p 56.

⁹ E, I, 15, sc.

¹⁰ CT, I, ch 2, § 19. La fin de ce passage est celle du manuscrit A. Le manuscrit B fournit la contraposée : « puisque toutes les parties devraient être de leur nature infinies ».

ex., un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un autre plus grand »¹¹. Or, une partie n'est-elle pas par excellence ce qui est bornée par une chose plus grande qu'elle, à savoir son tout¹² ? On accordera pourtant, en première analyse, que jamais l'*Ethique*, à la différence donc du *Court Traité*, n'affirme une affinité irréductible entre partie et finitude. Le fait même que le qualificatif « fini » soit parfois accolé au mot de « partie » tendrait plutôt à indiquer qu'il ne va pas de soi qu'une partie soit finie, que le lien entre ces deux notions ne saurait être analytique ; dans la langue de l'*Ethique*, c'est une spécification, pour une partie, que d'être finie. Autre indice : il arrive à Spinoza d'envisager des parties infinies. Ainsi dans la démonstration de la proposition 12 du *de Deo* : « alors (par la Prop.8) chaque partie devra être infinie, et (par la Prop. 6) cause de soi, et (par la Prop. 5) elle devra consister en un attribut différent, et par suite, d'une seule substance on pourra en constituer plusieurs, ce qui (par la Prop. 6) est absurde ». Certes, il n'y a là qu'un raisonnement par l'absurde, sur lequel on ne saurait s'appuyer pour éclairer le teneur ontologique générale de l'idée de « partie » chez Spinoza. Mais il est significatif que l'absurdité ne jaillisse pas ici de l'existence même d'une « partie infinie », mais bien de la production d'une pluralité de substances à partir d'une seule.

Interroger l'emploi par Spinoza du vocabulaire de la participation conduit donc, *in fine*, à engager la réflexion sur l'idée d'infinité. Et d'abord, sans doute, sur son extension. L'infinité s'affirme, sans conteste, de la substance et des attributs. Mais elle n'est pas elle-même un attribut de Dieu, elle ne nous fait pas connaître l'essence de la substance. Elle est l'un des propres de Dieu ; sans elle, Dieu ne serait pas Dieu ; mais ce n'est guère par elle qu'une chose est substantielle¹³. Son application aux modes, telle que Spinoza l'opère dans les propositions 21, 22 et 23 du *de Deo*, n'entraîne donc pas une confusion des essences respectives de Dieu et des modes. Toutefois, les limites exactes de cette extension demeurent obscures. On sait, *a contrario*, avec quelle force Spinoza proclame l'éternité de l'ensemble des modes : « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels »¹⁴. L'emploi du pronom personnel à la première personne du pluriel souligne bien que *tous les hommes*, sages comme ignorants, ont en eux une part d'éternité. Mais on chercherait en vain une telle déclaration pour ce qui regarde l'infinité. Celle-ci semble la chasse gardée, dans la Nature naturée, de certaines affections particulières : l'idée de Dieu dans la Pensée, le mouvement et le repos dans l'Etendue, la *facies totius universi*, et leurs correspondants dans l'infinité des attributs ignorés de nous. On a ainsi pu

¹¹ E, I, déf 2.

¹² Le fait que le tout soit plus grand que sa partie est présenté par Spinoza lui-même, de façon certes incidente, comme un axiome. Cf E, IV, 18, sc : « Ce qui, du reste, est aussi nécessairement vrai qu'il est vrai que le tout est plus grand que sa partie » ; et surtout la Lettre 56 à Boxel : « N'y a-t-il pas eu beaucoup de gens si épris de contredire qu'ils ont ri même des démonstrations géométriques ? Sextus Empiricus et les autres Sceptiques cités par vous disent qu'il est faux que le tout soit plus grand que la partie et portent le même jugement sur les autres axiomes ».

¹³ Dans le *Court Traité*, Spinoza dit des propres qu'ils « ne sont pas autre chose que les Adjectifs qui ne peuvent être compris sans leurs Substantifs ; c'est-à-dire, Dieu sans eux ne serait à la vérité pas Dieu, mais ce n'est cependant point par eux qu'il est Dieu, car ils ne font rien connaître de substantiel, et c'est seulement par ce qu'il a de substantiel en lui que Dieu existe », cf CT, I, ch 3, § 1, note 1.

¹⁴ E, V, 23, sc.

poser, au cœur de la Nature naturée, une « disjonction de l'éternité et de l'infinité »¹⁵ ; l'extension ontologique de l'éternité dépasserait celle de l'infinité.

Il est bien connu aujourd'hui qu'il ne saurait y avoir de continuité chez Spinoza entre l'infini et le fini, entre l'éternité et la durée. On ne lit plus, comme E. Lasbax jadis, la production immanente de la substance divine à l'aune de la procession néo-platonicienne¹⁶. Questionner l'extension de l'infinité ou de l'éternité, ce n'est donc pas chercher un hypothétique « point de passage », une émergence progressive, situable ontologiquement, de la finitude et de la durée. Ce rappel effectué, une difficulté, cependant, persiste. Du fait que de l'éternité ne suit que l'éternité, que la durée des modes ne saurait jaillir de l'éternité de la substance, on a justement rendu raison de la solidité conceptuelle de l'éternité spinoziste, à rebours de tout mysticisme¹⁷. Car c'est bien parce que tous les modes ont Dieu pour cause prochaine qu'ils sont éternels. Le fait de l'éternité des modes est nettement référé à la proposition 21 du *de Deo* dans le *de Libertate* : « Telles sont les choses que je m'étais proposé de montrer à propos de l'Esprit en tant qu'on le considère sans relation à l'existence du Corps ; d'où il appert, *ainsi que de la Prop. 21 p. 1* et d'autres, que notre Esprit, en tant qu'il comprend, est une manière de penser éternelle, qui est bornée par une autre manière de penser éternelle, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini ; si bien que toutes ensemble elles constituent l'intellect éternel et infini de Dieu »¹⁸. Autrement dit, du point de vue de l'éternité, E, I, 21 ne concerne pas seulement l'idée de Dieu, le mouvement et le repos, et la *facies totius universi* ; elle porte sur l'ensemble des modifications de la substance. Or, rien n'indique, dans l'énoncé de cette proposition comme dans sa démonstration, une quelconque « disjonction » de l'éternité et de l'infinité. Les deux y sont affirmées de concert. Pourtant, l'écrasante majorité des commentateurs¹⁹ se refuse à tenir cette symétrie de l'infinité et de l'éternité pour l'ensemble de la Nature naturée. L'expression « modes finis », en dépit de son extrême rareté chez Spinoza²⁰, parcourt les pages de la littérature secondaire sans la moindre réflexion quant à ses conditions de légitimité.

¹⁵ P. Séverac, *Spinoza. Union et désunion, op. cit.*, p 68. Notons que cette disjonction est explicitement liée par l'auteur au statut de « parties » de certains modes : « Ainsi, pour un mode, être une partie de la nature naturée ne saurait signifier nécessairement en être une partie finie. Certes, on ne dira pas de ces parties qu'elles sont infinies, ni par elles-mêmes, ni par leur cause : l'entendement humain, l'amour qu'il porte à Dieu, ne sont pas infinis comme l'est l'entendement de Dieu, ou l'amour qu'il se porte à lui-même. Mais en tant qu'ils sont éternels, ces modes ne sont pas bornés, limités, niés. Ils ne sont ni finis (car ils ne sont pas rapportés à ce qui les borne), ni infinis (car ils ne sont que les parties constituantes de modes eux-mêmes infinis). Ce sont seulement des modes éternels, de la pensée, de l'étendue, ou de tout autre attribut » (p 75).

¹⁶ E. Lasbax, *La hiérarchie dans l'Univers de Spinoza*, Alcan, Paris, 1919.

¹⁷ C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, Paris, 1997.

¹⁸ E, V, 40, sc, nous soulignons.

¹⁹ A l'exception notable de F. Barbaras, *Spinoza. La science mathématique du salut*, CNRS, Paris 2007, pp 111-112.

²⁰ Les termes « mode » et « fini » ne sont explicitement joints par Spinoza qu'à une seule reprise, dans la démonstration de la proposition 28 du *de Deo* : « Il a donc fallu que cela suive, ou soit déterminé à exister et à opérer, par Dieu, ou un certain attribut de Dieu, en tant qu'il est modifié d'une *modification qui est finie* et a une existence déterminée », nous soulignons.

Il n'est certes pas question de tomber de Charybde en Scylla, et de présenter l'infinité de chaque mode comme allant de soi. Si l'on continue tant et si bien à parler de « modes finis » et à les distinguer de quelques autres « infinis », c'est que Spinoza consacre de très nombreuses pages à ce qu'il faut bien nommer la finitude de l'homme. La quatrième partie de *l'Ethique* rapporte tout ce qui peut rendre compte de la servitude humaine. L'homme ne naît pas libre, mais balloté par les circonstances extérieures et ses passions. Il n'est pas la fin ayant présidé à la création du monde. Et c'est dans ces pages que Spinoza déclare sans ambages « absurde » l'infinité de l'homme²¹. Or, le simple parcours des premières propositions du *de Servitude* permet d'y constater l'omniprésence, dans l'affirmation de la finitude humaine, de la notion de partie : « Nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature qui ne peut se concevoir par soi sans les autres »²² ; « Il ne peut pas se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate »²³.

Ainsi, que l'on parte du relevé du vocabulaire de la participation ou du problème de l'extension de l'infinité, nous aboutissons au même problème : l'articulation de l'idée de partie avec la dualité du fini et de l'infini. C'est cette articulation qu'il s'agira d'abord de penser, selon la logique du système spinoziste.

On sait ce que F. Alquié a dit, jadis, de l'incompréhensibilité de *l'Ethique*²⁴. Comprendre un philosophe, aux yeux de F. Alquié, c'est faire correspondre à ses concepts une expérience de pensée, parcourir à son tour l'histoire d'un esprit²⁵. Or, l'enchaînement *more geometrico* des propositions ne délivrerait pas une telle expérience. Et c'est d'abord vrai, selon F. Alquié, de la mal-nommée « expérience d'éternité » qui couronne *l'Ethique*. S. Zac disait de l'éternité spinoziste qu'elle ne se limitait pas à une « éternité conceptuelle », mais qu'elle était une « éternité de vie »²⁶. Sans doute F. Alquié reconnaît-il que telle fût l'intention de Spinoza²⁷ ; il nie cependant que l'éternité spinoziste soit parvenue à être autre chose qu'une conséquence logique du système, issue du « simple fait de découvrir des structures ou d'enchaîner formellement des idées »²⁸ ; elle n'est pas vécue par le lecteur de *l'Ethique*, pas davantage qu'il n'accède à la béatitude une fois le livre refermé. On conçoit quelle confirmation de son interprétation générale F. Alquié eût trouvé dans une éventuelle infinité de chaque

²¹ E, IV, 4, dém : « et par suite (par la Prop. 21 p. 1) il suivrait que l'homme serait infini, ce qui (par la première partie de la Démonstration) est absurde ».

²² E, IV, 2.

²³ E, IV, 4.

²⁴ F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris 1981, p 9.

²⁵ Cf sa conférence « Qu'est-ce que comprendre un philosophe », publié en 2005 aux Editions de la Table Ronde.

²⁶ S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, p 159.

²⁷ F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, op. cit., p 349.

²⁸ *Ibid*, p 350.

mode, s'il l'avait envisagée²⁹. N'apparaît-elle pas comme le lieu même où l'exigence du système (l'infinité de tous les modes, l'impossible disjonction, suivant la lettre du texte, de l'éternité et de l'infinité) entre en contradiction avec l'expérience ineffaçable de la finitude, dont Spinoza lui-même a rendu compte ? On aurait tôt fait de lire le silence spinoziste quant à l'infinité de chaque mode comme l'aveu d'une difficulté devant ce résidu logique que nous ne saurions en tant qu'hommes, et à la différence de l'éternité, sentir ni expérimenter. Il ne peut donc s'agir ici d'en rester à ce que, pour reprendre les mots de S. Zac, nous pourrions nommer une « infinité conceptuelle ». C'est une chose d'interpréter littéralement certaines propositions de l'*Ethique* pour en déduire l'infinité de chaque affection de la substance, et d'interroger une éventuelle tension entre cette infinité et le statut ontologique de « partie de la Nature » ; c'en est une autre de donner corps à cette infinité, de voir la réalité concrète qu'elle peut recouvrir chez Spinoza, de lui donner une teneur vitale et expérientielle, c'est-à-dire, *in fine*, éthique.

²⁹ Tel n'est pas le cas. Comme la majorité des commentateurs, F. Alquié réserve l'infinité à quelques modes privilégiés. Mais son interprétation du spinozisme est gouvernée par l'idée que celui-ci n'est pas fondé sur une expérience, mais sur un désir, le désir d'échapper à la finitude (*Ibid*, p 353).

Première Partie. Les parties de l'infini

1. Parties modales et parties réelles

1.1. L'indivisibilité réelle

L'indivisibilité de la substance est affirmée dans les propositions 12 et 13 du *de Deo*. Celles-ci prennent toutes deux la forme d'un raisonnement par l'absurde, consistant à envisager une divisibilité de la substance. Les conséquences de cette hypothèse se déclinent à chaque fois en deux temps : ou bien les parties issues de cette division conservent la nature du tout qu'elles divisent, ou bien elles la perdent. Cette seconde conclusion est rejetée, dans les deux propositions³⁰, en vertu de la nécessité de l'existence de la substance. En effet, « c'est détruire une chose que la résoudre en parties dont aucune ne manifeste la nature du tout »³¹ ; la substance ainsi divisée cesserait alors d'être, ce qui est absurde. Concernant la première hypothèse, la démonstration de son absurdité diffère légèrement entre les deux propositions. En effet, la proposition 12 mentionne explicitement le cas de l'attribut. Les attributs sont réellement distincts, c'est-à-dire qu'ils peuvent se concevoir indépendamment les uns des autres³². Mais concevoir ainsi les attributs, dans leur vérité, ce n'est pas partager la substance selon leur multiplicité infinie ; d'où l'énoncé de la proposition 12 : « Nul attribut de substance ne peut en vérité se concevoir d'où il suivrait qu'une substance puisse se diviser ». Dans l'hypothèse, en effet, où les parties retiendraient la nature substantielle de leur tout, chaque partie devra, conformément à la proposition 5, avoir un attribut différent à la fois des autres parties, et du tout substantiel dont elle est issue. Dès lors, la substance « de départ » ne sera plus qu'une substance parmi d'autres, n'ayant rien de commun avec celles qui en sont issues. D'où de multiples absurdités : la production d'une pluralité de substances à partir d'une seule - ce qu'interdit déjà E, I, 6 - par division d'un tout en parties, alors même que le tout et les parties ne doivent avoir rien de commun, et donc qu'aucun lien causal n'est envisageable entre eux³³ ; c'est-à-dire, *in fine*, la dissolution du tout en une entité juxtaposable, située à égalité avec les autres entités issues de cette corruption, ce qui nous ramène à la seconde hypothèse, « à savoir que les parties ne retiendront pas la nature de substance, une fois donc la totalité de la substance divisée en parties égales, elle laisserait échapper la nature de la substance, et cesserait d'être »³⁴.

Ce que montre la proposition 12 du *de Deo*, c'est que les attributs de la substance n'en sont pas les parties. Si tel était le cas, chaque attribut pouvant se concevoir par soi³⁵, les parties de la substance

³⁰ La symétrie est soulignée par Spinoza lui-même : en E, I, 13, dém, l'expression « comme plus haut », en E, I, 13, dém, renvoie de toute évidence à E, I, 12, dém.

³¹ Lettre 36 à Hudde.

³² E, I, 11.

³³ De par E, I, 3.

³⁴ E, I, 12, dém. M. Gueroult dit bien : « pour conserver la même nature que la substance (ou que le tout), les parties devraient chacune être constituée d'un autre attribut qu'elle et, par conséquent, être d'une autre nature qu'elle ! », *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p 209.

³⁵ E, I, 10.

seraient distinctes *réellement*. Et il suffit, pour constater l'absurdité d'un tel langage, d'y voir le processus même décrit par Spinoza dans la première partie de la démonstration de E, I, 12, mais pratiqué cette fois dans l'ordre inverse : non plus la division du tout en ses parties substantielles, mais sa composition à partir d'elles. En effet, « si des choses sont réellement distinctes l'une de l'autre, l'une peut sans l'autre être et demeurer dans son état »³⁶. Les parties réelles de la substance seraient donc autant de réalités auto-suffisantes, infinies et causes d'elles-mêmes³⁷, c'est-à-dire des éléments substantiels. La substance totale s'obtiendrait alors par sommation discrète de ces parties, par leur assemblage. Dans ces conditions, on ne saurait qualifier sans absurdité ce tout de « substantiel », à moins de s'en tenir aux mots et non aux choses : il ne serait que l'effet d'une composition, et ne pourrait dès lors ni être ni se concevoir sans ses parties. Si les parties sont réelles, le tout n'est qu'un total, c'est-à-dire un effet. On ne confondra donc pas l'intégration dynamique des attributs avec une sommation artificielle, la constitution de l'essence de la substance avec une composition de parties³⁸.

La proposition 12 du *de Deo* montre l'absurdité de considérer les attributs réellement distincts comme des parties de la substance. Elle dissocie la distinction réelle des attributs d'avec une division numérique. Elle prolonge ainsi l'argument, entamé en E, I, 9, qui organise le passage de l'affirmation de l'existence d'une seule substance par attribut à celle établissant une unique substance pour tous les attributs, soit le passage de l'infini en son genre à l'absolument infini. Le scolie de la proposition 10, où était affirmé pour la première fois ce basculement³⁹, annonçait d'ailleurs l'éclaircissement de celui-ci dans la séquence suivante du *more geometrico* : « Et si maintenant quelqu'un demande à quel signe nous pourrions donc reconnaître la différence des substances, qu'il lise les Propositions suivantes, qui montrent que dans la nature des choses il n'existe qu'une substance unique, et qu'elle est absolument infinie, si bien que l'on chercherait ce signe en vain ». La proposition 13 poursuit ce mouvement en se plaçant cette fois d'emblée du point de vue de l'infiniment infini. De ce fait, la réfutation de la première hypothèse se fait plus brève : des parties substantielles absolument infinies ne sauraient différer en nature ; or la proposition 5 du *de Deo* interdit le partage d'une même nature par des substances différentes. Du reste, la proposition 13 ne fait plus mention des attributs. En E, I, 12, les parties

³⁶ E, I, 15, sc.

³⁷ E, I, 12, dém : « Chaque partie devra être infinie, et (par la Prop 6) cause de soi »

³⁸ Au-delà même des rapports des parties et du tout, l'idée de sommation des attributs enveloppe une contradiction fondamentale. Elle superpose en effet deux ordres antinomiques : celui du substantiel et celui du nombre. La sommation, comme toute détermination numérique, suppose une homogénéité entre les éléments qu'elle additionne (Lettre 50 à Jelles). Ainsi, les vingt hommes dont il est question en E, I, 8, sc 2 peuvent être recensés ou additionnés car ils ont déjà été regroupés sous le genre commun de la « nature humaine » - étant donné le nominalisme de Spinoza, on conçoit que cette opération ne puisse être que le fait de l'imagination. Or, la distinction réelle des attributs interdit précisément leur juxtaposition dans un ensemble commun, dans une série homogène. Les attributs existent chacun *en leur genre*. A cette distinction réelle ne saurait donc correspondre une division numérique. G. Deleuze a bien souligné l'importance de ce point chez Spinoza, et l'écart creusé à ce propos avec Descartes, cf *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, pp 21-32.

³⁹ « D'où il appert que, encore que l'on conçoive deux attributs réellement distincts, c'est-à-dire l'un sans recourir à l'autre, nous ne pouvons pour autant conclure qu'ils constituent deux étants, autrement dit deux substances différentes ».

éventuelles en lesquelles se diviserait absurdement la substance étaient les attributs : l'énoncé de la proposition, ainsi que les références dans sa démonstration à la définition 4 et à la proposition 10 du *de Deo*, l'indiquent. La proposition 13 énonce quant à elle l'indivisibilité de la substance sous sa forme la plus générale. Elle annonce aussi, ce faisant, le scolie de la proposition 15, qui proclame l'indivisibilité réelle de la substance *dans ses affections*. La substance ne se divise pas réellement en ses modes. Le corollaire de la proposition 13 confirme ce déplacement d'accent, concernant l'indivisibilité de la substance, depuis les attributs aux modes. C'est d'ailleurs à ce seul corollaire qu'il sera fait référence dans le scolie de la proposition 15⁴⁰. Ce corollaire stipule : « De là suit qu'aucune substance, et par conséquent aucune substance corporelle en tant qu'elle est substance, n'est divisible ». *En tant qu'elle est substance* : cette réserve fait signe vers la disjonction entre divisibilité réelle et divisibilité modale, telle qu'elle sera déployée dans toute son ampleur en E, I, 15, sc.

1.2. La participation modale : l'indivisibilité sans simplicité

Le refus de toute partie de la substance réellement distincte réellement, manifeste dans les propositions 12 et 13 du *de Deo*, fait écho à certains écrits antérieurs de Spinoza. On note, toutefois, certaines évolutions éclairantes. Dans les *Pensées métaphysiques*, c'est au nom de la simplicité divine qu'est refusée toute composition réelle de la substance : « Il faut donc montrer que Dieu n'est pas quelque chose de composé ; d'où nous pourrions facilement conclure qu'il est un être parfaitement simple ; et cela sera facile à faire. Comme il est clair de soi en effet que les parties composantes sont antérieures au moins par nature à la chose composée, les substances par l'assemblage et l'union desquelles Dieu est composé seront par nature antérieures à Dieu lui-même et chacune pourra être conçue en elle-même, sans être attribuée à Dieu. Ensuite, comme ses substances doivent se distinguer réellement les unes des autres, chacune d'elles devra nécessairement aussi pouvoir exister par elle-même et sans le secours des autres ; et ainsi, comme nous venons de le dire, il pourrait y avoir autant de Dieux qu'il y a de substances desquelles on suppose Dieu composé. (...) Comme il ne se peut rien dire de plus absurde, nous concluons que Dieu n'est pas composé d'un assemblage et d'une union de substances »⁴¹. Et à cette simplicité divine répugne aussi toute composition modale : « De ces trois sortes de distinction [la distinction réelle, la distinction modale, et la distinction de raison, que Spinoza reprend ici dans leur usage cartésien] provient toute combinaison. La première combinaison est celle de deux ou plusieurs substances de même attribut, comme toute combinaison réunissant deux ou plusieurs corps, ou d'attribut différent, comme l'homme. La deuxième combinaison se forme par l'union de divers modes. La troisième enfin ne se forme pas, mais est seulement conçue par la Raison comme se formant pour faire mieux entendre une chose. Les choses qui ne sont point composées de

⁴⁰ On ne compte, en revanche, aucune utilisation postérieure, dans l'*Ethique*, de la proposition 13 elle-même.

⁴¹ PM, II, ch 5.

l'une des deux premières façons doivent être dites simples »⁴². Dans un contexte encore cartésien, l'hypothèse d'une combinaison modale est toutefois écartée du simple fait de l'absence de modes en Dieu : « Qu'il n'y ait pas en Dieu de combinaison de divers modes, cela s'impose par cela seul qu'il n'y a pas en Dieu de modes : car les modes naissent d'une altération de la substance »⁴³.

Dans un texte plus tardif, une lettre à Hudde contemporaine des premières années de la rédaction de l'*Ethique*⁴⁴, Spinoza décline les propriétés de la substance. Parmi celles-ci, en deuxième position, figure à nouveau la simplicité : « 2° Il est simple, non composé de parties. Il faut, en effet, que les parties composantes soit antérieures par leur nature au composé et connues avant lui ; ce qui ne peut être quand il s'agit d'un être éternel de sa nature »⁴⁵. L'argument est similaire à celui des *Pensées métaphysiques* : si Dieu est une composition, il est un résultat ; il dépend alors, au moins logiquement⁴⁶, de ses éléments. Il ne peut dès lors être dit exister par soi, ce qui est contradictoire avec sa nature éternelle. Mais dans cette lettre, à la différence des *Pensées métaphysiques*, Spinoza mentionne quelques lignes plus loin l'indivisibilité de Dieu : « 4° Il est indivisible. Car s'il était divisible il pourrait être divisé en parties qui seraient de même nature que lui ou de nature différente. Dans cette dernière hypothèse il pourrait être détruit et ainsi ne pas exister, ce qu'exclut sa définition ; dans la première, l'une quelconque des parties envelopperait l'existence nécessaire par soi, elle pourrait donc exister et conséquemment être conçue seule sans les autres, et ainsi cette nature pourrait être considérée comme limitée, ce qui, d'après ce qui précède [c'est-à-dire l'infinité, qui est la troisième propriété annoncée par Spinoza], serait contraire à sa définition »⁴⁷. La tournure absurde de l'argument, la disjonction des deux hypothèses, annoncent cette fois les propositions 12 et 13 du *de Deo*.

Dans la lettre à Hudde, l'argument de la simplicité, reposant sur l'impossibilité de la composition réelle, semble disjoint de celui de l'indivisibilité. Le premier est référé à l'éternité, l'autre à l'infinité. En réalité, ici comme dans l'*Ethique*, composition et division ne sont que les deux faces d'un même processus fondé sur l'idée d'une distinction réelle entre des parties de la substance⁴⁸. La nouveauté du texte de 1666 par rapport aux *Pensées métaphysiques* ne réside donc pas tant dans le

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Elle est datée d'avril 1666.

⁴⁵ Lettre 35 à Hudde.

⁴⁶ « Au moins par nature » : l'antériorité « par nature » ne doit pas pas être connotée temporellement. Elle est plutôt chez Spinoza la marque d'une priorité logique. Ainsi, dans la première proposition de l'*Ethique* : « Une substance est par nature antérieure à ses affections » ; s'agissant d'une entité éternelle, il n'y aurait ici aucun sens à dire de la substance qu'elle est *avant* ses affections.

⁴⁷ Lettre 35 à Hudde.

⁴⁸ La lettre suivante envoyée par Spinoza à Hudde confirme l'unité de l'argument de la simplicité et de l'indivisibilité. D'une part en effet la simplicité divine y est présentée comme un axiome – « dans la première vous ne trouvez pas de difficulté et, comme la seconde, c'est un axiome » - et comme invalidant d'emblée les deux hypothèses du raisonnement par l'absurde chargé de prouver l'indivisibilité : « Je n'entends par simple rien d'autre que ce qui n'est pas composé de parties soit différentes, soit s'accordant entre elles par leur nature. La démonstration vaut pour tous les cas ». Réciproquement, l'idée que l'être nécessaire puisse être divisé en parties de même nature est bien dite « en contradiction avec les trois propriétés précédemment reconnues comme appartenant à l'Être » - c'est-à-dire, en sus de l'infinité, l'éternité et la simplicité (Lettre 36 à Hudde).

détail de l'argument que dans l'introduction, à côté de la notion de simplicité, du vocabulaire de l'indivisibilité. Il semble alors se dessiner une tendance que confirmera l'*Ethique* : celle-ci ne fera plus du tout référence à l'idée de simplicité divine ; la réfutation de toute composition ou division réelle de la substance en ses parties se fera sous le seul titre de l'indivisibilité. Cette disparition de la notion de simplicité est significative ; elle souligne en creux la nature de l'indivisibilité affirmée dans l'*Ethique*. Pour la mettre pleinement en lumière, il faut en venir au scolie de la proposition 15 du *de Deo*. La substance, affirme ce scolie, est indivisible en tant que substance, c'est-à-dire indivisible réellement. La croyance en une divisibilité réelle de la substance n'est que la conséquence d'une saisie imaginative de l'infini. L'imagination cherche à se représenter toutes choses selon sa façon d'appréhender les corps⁴⁹. Or, un corps est une quantité continue des corps ayant longueur, largeur et profondeur⁵⁰ ; et l'imagination, pour expliquer cette quantité continue, cherche à la *mesurer*⁵¹. Suivant ses habitudes, elle prétend faire de même pour l'infini ; elle s'enferme, alors, dans des difficultés inextricables⁵². C'est que la mesure enveloppe toujours, d'une manière ou d'une autre, le nombre : il n'y a guère de mesure sans *unité* de mesure. Or le nombre ne connaît que la quantité discrète ; la mesure dégénère donc toujours en discrétion ; l'infini, ce faisant, lui échappe : « En outre, si une quantité infinie se *mesure* en parties égales à *un* pied, elle devra consister en une infinité de telles parties, et de même si elle se *mesure* en parties égales à *un* doigt ; et par conséquent un *nombre* infini sera *douze fois* plus grand qu'un autre *nombre* infini »⁵³. Le nombre introduit alors la multiplicité et la divisibilité réelle au cœur de ce qui est unique et indivisible. Les « parties finies de l'infini » dont il est question en E, I, 15, sc sont les entités absurdes issues de cette opération, entités à la fois dénombrables et réellement distinctes, sujettes à la distinction réelle comme à la distinction numérique⁵⁴.

Ce que rejette Spinoza en E, I, 15, sc, c'est l'existence de parties finies de l'infini, c'est-à-dire de toute divisibilité réelle de la substance. En aucune façon on ne peut pour l'heure élargir ce refus à

⁴⁹ TRE, § 21, note h : « Car, aux choses qu'ils conçoivent abstraitement, séparément, et confusément, ils imposent des noms qui sont employés par eux-mêmes pour signifier d'autres choses plus familières ; d'où il se fait qu'ils les imaginent de la même manière que celle dont ils ont l'habitude d'imaginer les choses, auxquelles ils imposèrent d'abord ces noms ». Ces choses, ce sont les corps. L'image n'est, en toute rigueur, qu'une affection corporelle. Cf E, II, 17, sc : « les affections du Corps humains dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons des images des choses, quoiqu'elles ne rendent pas les figures des choses. Et quand l'Esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine ».

⁵⁰ E, I, 15, sc : « par corps nous entendons n'importe quelle quantité ayant longueur, largeur et profondeur ».

⁵¹ Les *Pensées métaphysiques* rangent en effet la mesure parmi les modes de penser par lesquels nous expliquons les choses, en compagnie du temps et du nombre. Et elles précisent : « le temps sert à l'explication de la durée ; le nombre, à celle de la quantité discrète ; la mesure, à celle de la quantité continue », cf PM, I, ch 1.

⁵² Ces difficultés, qu'on trouve notamment chez Galilée et Descartes, sont rappelées par Spinoza en E, I, 15, sc. Spinoza précise bien qu'il ne s'agit pas tant d'« absurdités » que de faux problèmes dans lesquels l'imagination de l'infini ne peut que s'engluier.

⁵³ E, I, 15, sc. Nous soulignons. F. Barbaras dit bien ce passage inévitable de la mesure au nombre : « Le nombre est cet auxiliaire de mesure qui donne toute sa consistance à la grandeur, qui, par définition, est alors une grandeur mesurable. Définir une grandeur, c'est alors pouvoir compter des unités de référence, jouant le rôle de modèle, dans n'importe quelle grandeur, en comprenant celle-ci comme un multiple de celle-là », *Spinoza. La science mathématique du salut, op. cit.*, p 113.

⁵⁴ Mesure, composition, et « partie finie » vont de pair dans l'argumentation de Spinoza contre l'imagination de l'infini : « ils supposent une quantité infinie mesurable et composée de parties finies » (E, I, 15, sc).

une négation de toute partie de la substance, comprise comme Nature naturante. Une telle extension postulerait la synonymie des termes « partie » et « fini » ; elle se fonderait sur la réduction de toute participation à une composition⁵⁵. S'il est absurde que l'infini soit composé de parties finies, rien n'indique que l'on ne puisse parler, sous certaines conditions précises, de parties de l'infini. Simplement, ces parties seront modales, et non réelles. C'est en ce sens que Spinoza évoque, dans ce même scolie, des parties de la substance corporelle : « Car si la substance corporelle pouvait se diviser de telle sorte que ses parties fussent réellement distinctes, pourquoi donc une de ces parties ne pourrait-elle être anéantie cependant que les autres resteraient enchaînées entre elles tout comme avant ? Et pourquoi doivent-elles toutes s'adapter si bien qu'il n'y ait pas de vide ? (...) Puisque donc il n'y a pas de vide dans la nature (là-dessus, voir ailleurs) mais que toutes les parties concourent nécessairement en sorte qu'il n'y ait pas de vide, de là suit aussi que ces mêmes parties ne peuvent pas réellement se distinguer » ; « surtout si l'on prête également attention à ceci, que la matière est partout la même, et qu'on n'y distingue de parties qu'à la condition de la concevoir, en tant que matière, affectée de manières diverses, si bien que ses parties ne se distinguent que par la manière, et non en réalité »⁵⁶. L'impossibilité de détacher une partie de la substance corporelle des autres, enveloppée dans le refus de la distinction réelle, annonce déjà le thème, si central d'un point de vue éthique, de l'homme comme partie de la Nature ne pouvant se concevoir par soi sans les autres parties⁵⁷. Il y a des parties de la substance corporelle, mais ce sont des parties modales. Toute affection peut être dite une partie modale de son attribut. Et sans doute est-ce à l'aune de cette possibilité que doit se comprendre la disparition du vocabulaire de la simplicité. Dans les *Pensées métaphysiques*, la simplicité signifiait en effet davantage que le strict refus de toute composition réelle ; elle n'ait toute différence interne à la substance, toute pluralité ; les attributs de Dieu n'étaient ainsi distincts que pour la raison⁵⁸, et non, comme dans l'*Ethique*, le lieu d'expressions différenciées. Evoquer conjointement, dans l'*Ethique*, la simplicité divine et la divisibilité modale de la substance aurait sans doute conduit à certaines ambiguïtés, dont le *Court traité* donne un exemple frappant.

Dans le *Court traité* en effet, Spinoza affirme déjà la nature substantielle de l'étendue⁵⁹. Et, de toute évidence, il possède déjà le nerf de l'argument chargé de défendre une position si scandaleuse : il n'y a pas de parties de la substance en tant qu'elle est substance, mais en tant qu'elle est affectée de modifications⁶⁰. Reste que cette affirmation est jointe à l'idée de simplicité divine⁶¹. Spinoza parle bien

⁵⁵ Ainsi M. Gueroult nous semble aller trop vite dans son commentaire de ce scolie, lorsqu'il écrit : « tout composé l'est de parties, et toute partie est finie », *Spinoza. Dieu (Ethique, I), op. cit.*, p 219.

⁵⁶ E, I, 15, sc, nous soulignons.

⁵⁷ E, III, 3, sc ; E, IV, 2 ; E, IV, ch 1.

⁵⁸ PM, II, ch 5 : « Les attributs de Dieu n'ont entre eux qu'une distinction de Raison ».

⁵⁹ CT, I, ch 2, § 18 : « de tout ce que nous avons dit jusqu'ici il appert avec évidence que nous affirmons que l'étendue est un attribut de Dieu ».

⁶⁰ CT, I, ch 2, § 19, note 6 : « Mais, direz-vous, n'y a-t-il pas des parties dans l'étendue, avant qu'il y ait des modes ? En aucune façon, dis-je. »

⁶¹ CT, I, ch 2, § 18 : « il appert avec évidence que nous affirmons que l'étendue est un attribut de Dieu, ce qui cependant ne semble en aucune façon pouvoir convenir à un être parfait, car, l'étendue étant divisible, l'être

dans ce passage de « partie de l'étendue », sous une forme négative que l'on retrouve en E, I, 15, sc : « nulles de ses parties ne peuvent être conçues séparément, attendu que par sa nature elle doit être infinie »⁶². Des parties de l'étendue seraient donc déjà concevables, à condition de ne pas les distinguer réellement. Pourtant, tout se passe comme si la notion de partie était, à l'époque de la rédaction de ces lignes, insuffisamment dégagée de la logique de la distinction réelle. « Mais de l'étendue, qui est une substance, on ne peut dire qu'elle a des parties puisqu'elle ne peut devenir plus petite ni plus grande ». Seules des parties discrètes sont susceptibles d'une telle approche numérique, de sommation et de soustraction. C'est ce que confirme le pas supplémentaire franchi par Spinoza à la fin de son raisonnement : « que d'ailleurs, dans une nature infinie, des parties puissent être conçues, cela est impossible, puisque toutes les parties sont de leur nature finies ». L'affirmation d'une finitude intrinsèque des parties dépasse le simple refus de parties réellement distinctes ; celui-ci sera toujours maintenu par Spinoza, celle-là n'apparaîtra plus sous sa plume. Si toute partie est finie, on ne saurait parler de parties de l'infini, donc de parties de la substance⁶³.

Or, rien ne saurait exister en-dehors de la substance. On comprend alors que Spinoza puisse déclarer, dans ce même passage : « Le tout et la partie ne sont pas des êtres réels, mais seulement des êtres de raison et (...) par suite il n'y a dans la Nature ni tout ni parties ». Notons que cette affirmation est explicitement présentée comme une réponse à l'objection, anticipée par Spinoza, selon laquelle l'attribution de l'étendue à Dieu heurterait sa simplicité. C'est donc bien au nom de la simplicité divine que « tout » et « partie » sont relégués parmi les êtres de raison⁶⁴. L'ambiguïté est alors inévitable. Au-delà même de l'emploi non négligeable, dans le *Court traité*, du vocabulaire de la totalité⁶⁵, c'est le statut des parties dont Spinoza dit plus loin qu'elles « sont dans la Nature » qui devient problématique. Ces parties n'existent qu'au niveau modal⁶⁶ ; mais quel peut être leur réalité ontologique, étant donné la simplicité de l'être duquel « tout doit être affirmé »⁶⁷ ? Sans doute ces lignes peuvent-elles être lues comme l'indication d'un état de la pensée de Spinoza où le vocabulaire de la participation n'a encore de sens que dans la perspective de la Nature naturée⁶⁸. Mais peut-on généraliser ce constat à l'ensemble du *Court traité* ? A une reprise au moins, Spinoza semble employer le vocabulaire de la participation à

parfait se trouverait ainsi formé de parties, ce qui ne saurait du tout s'appliquer à Dieu, parce qu'il est un être simple ».

⁶² CT, I, ch 2, § 19.

⁶³ E, I, 15, sc : « on a donc un infini composé de deux parties finies, ce qui est absurde ».

⁶⁴ En ce qui concerne la notion de partie, c'est la seule fois où ce statut lui est accordé par Spinoza. Pour ce qui est du « tout », la Concupiscence affirme, dans le Premier Dialogue du *Court Traité*, l'absence de réalité de l'idée de « tout » dans la nature, en-dehors de la pensée humaine (CT, Premier Dialogue, § 10) ; surtout, dans le Second Dialogue, Théophile – qui, contrairement à la Concupiscence, est la voix de Spinoza dans le dialogue – qualifie le tout d'être de raison (CT, Deuxième Dialogue, § 9). Ni le tout ni la partie ne sont mentionnés dans la liste – certes non exhaustive – des êtres de raison dressée au début des *Pensées métaphysiques*.

⁶⁵ Cf *infra*, I.3.1.2.

⁶⁶ « De plus, pour ce qui touche encore les parties qui sont dans la Nature, nous dirons que la division (ainsi que je l'ai indiqué) n'a pas lieu dans la substance mais toujours et seulement dans les modes de la substance ».

⁶⁷ CT, I, ch 2, § 17.

⁶⁸ La distinction entre « Nature naturante » et « Nature naturée » est acquise dès le *Court Traité*, cf les chapitres 8 et 9 de la première partie.

propos de Dieu même, considéré dans son essence substantielle. Il écrit en effet, au chapitre 18 de la seconde partie du traité : « nous dépendons de ce qui est le plus parfait de telle façon que nous soyons une partie du tout, c'est-à-dire de lui-même »⁶⁹.

La disparition de la notion de « simplicité divine » dans l'*Ethique* ouvre la possibilité d'envisager, sous certaines conditions précises, et sans contradiction avec l'affirmation de l'indivisibilité réelle de la substance, des parties de l'infini. L'indivisibilité énoncée dans les propositions 12 et 13 du *de Deo* désigne seulement l'impossible partage de Dieu en des parties qui retiennent sa nature substantielle. Les parties modales ne sont pas des parties composantes de la substance, en lesquelles celle-ci pourrait se corrompre. On peut donc parler, en ce sens, d'une divisibilité modale de la substance, c'est-à-dire d'une divisibilité qui ne soit plus un pâtir pour le tout ; c'est à cette aune, nous semble-t-il, qu'il faut lire les dernières lignes du scolie de E, I, 15 : « Et quand même il n'en serait rien, je ne sais pas pourquoi la matière serait indigne de la nature divine, puisque (par la Prop 14) hormis Dieu il ne peut y avoir aucune substance par quoi elle pâtirait (...) ; il n'y a donc pas de raison de dire que Dieu pâtît d'autre chose, ou que la substance étendue est indigne de la nature divine, la supposerait-on divisible, dès lors qu'on lui accorde éternité et infinité »⁷⁰. Les parties de l'infini et de l'éternel ne sont pas antérieures par nature au tout. Il est donc nécessaire de poser chez Spinoza la possibilité d'un tout conçu sans ses parties, d'un tout en qui la présence de parties ne serait plus la conséquence d'un pâtir extérieur, mais d'une production du tout en lui-même. Les parties de l'infini seront donc des parties *immanentes* au tout.

2. Parties immanentes

2.1. Concevoir un tout sans ses parties : le Premier Dialogue du Court Traité

L'impossibilité de concevoir un tout sans ses parties, telle qu'elle est prononcée dans le cœur de la démonstration de E, I, 12, ne vaut que dans la logique de la distinction réelle. En effet, si les parties peuvent se concevoir par soi, elles peuvent non seulement exister indépendamment l'une de l'autre, mais aussi indépendamment du tout. Autrement dit, la distinction réelle entre les parties enveloppe la distinction réelle entre les parties et le tout. Or, nous l'avons vu, cette distinction réelle des parties implique que le tout ne soit qu'une sommation discrète des parties ; il ne saurait dès lors exister par lui-même, en dehors de ses éléments composants. Il est alors effectivement absurde de vouloir l'envisager sans ses parties. Il y a une incompatibilité entre la logique de la distinction réelle et le vocabulaire de la participation chez Spinoza. Les attributs, distincts réellement, ne sont pas les

⁶⁹ CT, II, 18.

⁷⁰ Nous soulignons.

parties de la substance divine ; et ils s'en distinguent de Dieu que par une distinction de raison. L'affirmation de la démonstration de E, I, 12 n'a donc de sens que pour un tout composé de parties réelles, dépendant de celles-ci, en lesquelles il est toujours susceptible de se corrompre.

Le tout de la composition réelle est un *effet* de l'assemblage de ses parties. Dans la participation modale, il est une *cause* : il génère ses propres parties en lui-même. Penser le rapport des modes à la substance comme un rapport de parties à tout, c'est donc articuler participation et immanence. Les dialogues du *Court traité* le confirment. Le premier, notamment, succède de façon significative aux réflexions déjà évoquées sur l'indivisibilité de la substance étendue. A la fin de ces développements, Spinoza constate l'impossibilité d'un pâtir immanent, annonçant la conclusion du scolie de la proposition 15 du *de Deo* : « D'autre part, nous avons déjà affirmé, comme nous le dirons encore ci-après, que rien n'existe en dehors de Dieu et qu'il est une cause immanente. Le pâtir cependant, dans lequel l'agent et le patient sont distincts, est une imperfection palpable, car le patient doit nécessairement dépendre de ce qui, étant extérieur à lui, a causé en lui une passion, et cela ne peut arriver en Dieu qui est parfait. De plus, d'un agent de cette sorte qui agit en lui-même on ne peut jamais dire qu'il a l'imperfection d'un patient, parce qu'il n'a point à pâtir d'un autre ; ainsi l'entendement, par exemple, est, de l'avis de Philosophes, cause de ses concepts ; mais comme il est une cause immanente, qui oserait dire qu'il est imparfait toutes les fois qu'il pâtit de lui-même ? »⁷¹. C'est cette relation du tout à l'immanence que la Raison va penser, malgré les protestations de la Concupiscence, dans le premier dialogue du *Court traité*.

Pour illustrer le rapport de la substance à ses attributs, la Raison a proposé à l'Amour une analogie avec le rapport qu'entretiennent ces mêmes attributs à l'égard de leurs modes : « Et tout autant que tu veux nommer le corporel et le pensant des substances à l'égard des modes qui en dépendent, tout autant tu dois les nommer aussi des modes à l'égard de la substance dont ils dépendent ; car ils ne sont pas conçus par toi comme subsistant par eux-mêmes ; et de même que vouloir, sentir, entendre, aimer, etc., sont différents modes de ce que tu nommes une substance pensante, modes que tu ramènes tous à l'unité et dont tu ne fais qu'une seule chose, de même je conclus aussi, par tes propres démonstrations, que l'étendue infinie et la pensée, assemblées avec d'autres attributs infinis (ou dans ton langage d'autres substances) ne sont pas autre chose que des modes de l'être Unique, Eternel, Infini, Existant par lui-même »⁷². Il s'agit donc de faire comprendre à l'Amour que l'existence d'une multiplicité de modes n'est pas contradictoire avec l'unité substantielle. C'est sur le contenu de cette relation modale de l'Un au Multiple que va s'engager le débat avec la Concupiscence.

La Concupiscence n'y voit qu'une relation de simple causalité ne devant en aucune façon être confondue avec un rapport de partie à tout : « En outre, comme je le tire de ton exemple, tu confonds

⁷¹ CT, I, ch 2, § 23.

⁷² CT, I, ch 2, Premier dialogue, § 9. Cette analogie est pour le moins discutable d'un point de vue rigoureusement spinoziste ; elle souffre d'une grave indistinction terminologique entre les attributs et les modes.

le tout avec la cause (...) ; et tu ne peux la [il s'agit de la force pensante] nommer un Tout mais une Cause des Effets que tu viens de nommer [il s'agit de l'Entendement, de l'Amour, etc.] »⁷³. Ce refus de considérer le tout comme une cause fait écho aux premières diatribes de la Concupiscence sur l'absence d'unité dans la Nature : « En vérité cela va merveilleusement ensemble, que l'unité ne fasse qu'un avec la diversité que je vois partout dans la Nature »⁷⁴. Aux yeux de la Concupiscence, ce qui est cause n'est pas totalité ; la multiplicité des genres d'être, n'aurait-elle qu'une unique origine, ne saurait être rattachée à une Totalité unique et cohérente ; de même la substance pensante, étant cause de ses modes, ne peut les ressaisir en elle-même comme dans un Tout. La Concupiscence refuse donc d'articuler la participation et la causalité. Ce veto a deux fondements. L'un concerne la nature de la relation causale : la Concupiscence n'envisage que la causalité transitive. Or l'extériorité caractéristique du rapport transitif contredit la relation d'inclusion qu'entretient le tout à ses parties. C'est ce que lui rétorque la Raison : « Tu prétends donc que la cause, pour autant qu'elle est productrice de ses effets, doit être en dehors de ces derniers, et tu dis cela pour cette raison que tu connais seulement la cause transitive et ne sais rien de l'immanente, laquelle ne produit absolument rien en dehors d'elle-même »⁷⁵. Le second postulat porte sur la nature de participation. Le Concupiscence demeure enfermée dans la logique de la composition réelle. Rien n'est plus frappant, à ce titre, que de retrouver dans sa bouche l'interdiction formulée en E, I, 12, dém de concevoir un tout indépendamment de ses parties. S'adressant à la Raison, la Concupiscence déclare en effet : « Dans cette manière de parler qui est la tienne, je vois une très grande confusion ; car tu sembles vouloir que le tout soit quelque chose en dehors de ses parties ou sans elles, ce qui, en réalité, est absurde » ; « ainsi que je le dis, le tout n'a d'existence que de ses parties ou par elles »⁷⁶. Le tout composé de parties réelles est un effet, un résultat. Sa dépendance à l'égard de ses parties est contradictoire avec la dépendance des modes à leur cause. Les parties d'un tel tout n'en sont donc jamais les modes⁷⁷. Prenant, sur ces deux points, le contre-pied de la Concupiscence, la Raison achève le dialogue par une étroite articulation de l'immanence et de la participation : « C'est ainsi que par exemple l'entendement est cause de ses idées ; c'est pourquoi je le nomme une cause en tant que ses idées dépendent de lui et, d'autre part, un tout eu égard à ce qu'il est composé de ses idées ; de même Dieu vis-à-vis de ses effets ou créatures n'est pas autre chose qu'une cause immanente et il est aussi un tout eu égard au deuxième aspect »⁷⁸. Le tout de la participation modale est un tout cause immanente de ses parties, qui ne pâtit

⁷³ *Ibid*, § 11.

⁷⁴ *Ibid*, § 4.

⁷⁵ *Ibid*, § 12.

⁷⁶ *Ibid*, § 10 et §11.

⁷⁷ Ici comme ailleurs, c'est bien le thème de la dépendance du tout aux parties qui signale la logique de la distinction réelle : « or voici que tu te représentes la force pensante comme une chose dont *dépendent* l'Entendement, l'Amour, etc. ; et tu ne peux la nommer un Tout mais une Cause des Effets que tu viens de nommer », *ibid*, § 11, nous soulignons.

⁷⁸ *Ibid*, § 12.

donc pas de cette participation⁷⁹. En tant qu'effets du tout, la connaissance des parties enveloppe la connaissance du tout ; inversement, le tout-cause peut se concevoir indépendamment de ses parties.

2.2. Participation et non-confusion des essences : différence de la cause et de l'effet

On pressent l'importance de ce thème du tout conçu sans ses parties pour le respect de l'asymétrie fondamentale régissant le rapport de la substance aux modes : la substance peut être conçue sans les modes, les modes ne peuvent être conçus sans la substance. Pourtant, une question subsiste : être une partie de la puissance divine, c'est être une partie de l'attribut, soit de ce qui constitue l'essence de Dieu ; ne risque-t-on pas alors de verser dans une confusion des essences modales et de l'essence divine, au nom de l'inhérence des parties dans leur tout - de nier toute différence entre l'essence de Dieu et l'essence des modes, répétant ainsi les errements de l'anthropomorphisme ? Dans l'interprétation qu'il a donné de ce problème, G. Deleuze pense résoudre la difficulté en confinant la participation au strict domaine des puissances, laissant ainsi intacte la distinction des essences. Les essences seraient le domaine de l'expression et de l'explication, les puissances celui de la participation. G. Deleuze écrit ainsi : « Nous sommes une partie de la puissance de Dieu, mais précisément dans la mesure où cette puissance est "expliquée" par notre essence elle-même. La participation chez Spinoza sera toujours pensée comme une participation des puissances »⁸⁰. Cette limitation terminologique du vocabulaire de la participation aux seules puissances soulève quelques réserves. Puissance et essence s'identifient toujours chez Spinoza, dans le cas de Dieu⁸¹ comme dans celui des modes. L'application de la participation aux seules puissances nous semble solidaire de la distinction opérée par G. Deleuze entre les puissances par lesquelles Dieu produit et les attributs qui constituent son essence, entre l'expression de la substance dans ses attributs et la réexpression de la substance dans ses modes⁸². Cette distinction est toutefois contestable, non seulement, comme le reconnaît G. Deleuze lui-même⁸³, au regard de la démonstration de la proposition 31 du *de Deo* qui identifie pensée absolue et attribut pensée, mais également au vu du scolie de la proposition 21 du *de Mente* qui établit une symétrie entre la conception d'une chose sous l'attribut Pensée et le fait pour elle de suivre de la puissance de penser⁸⁴. Surtout, la démonstration de

⁷⁹ G. Deleuze a bien retracé les enjeux historiques de cette articulation de la participation et de l'immanence. Pour toute une tradition médiévale issue du néo-platonisme, il s'agit de penser une participation qui, à la différence de la participation platonicienne, ne soit pas synonyme d'une violence faite au participé, c'est-à-dire d'un pâtir du tout. Cf *Spinoza et le problème de l'expression, op. cit.*, pp 153-169.

⁸⁰ *Ibid*, p 80.

⁸¹ E, I, 34

⁸² G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression, op. cit.*, p 106 : « Pas plus que l'attribut étendue ne se confond avec la puissance d'exister, l'attribut pensée ne se confond en droit avec la puissance de penser ». Sur cette « expression au second degré » de la substance dans la production modale, cf p 87.

⁸³ *Ibid*.

⁸⁴ E, II, 21, sc : « Et donc l'idée de l'Esprit et l'Esprit lui-même sont une seule et même chose que l'on conçoit sous un seul et même attribut, à savoir, celui de la Pensée. Il y a, dis-je, une idée de l'Esprit et l'Esprit lui-même,

la proposition 4 du *de Servitude* ne fait aucune différence entre puissance et essence pour l'emploi du vocabulaire de la participation ; elle les identifie, au contraire, explicitement : « Et donc la puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de l'infinie puissance de Dieu, autrement dit de la Nature, *c'est-à-dire* (par la Prop 34 p1) *de son essence* »⁸⁵. Au-delà des considérations terminologiques, tout se passe comme si, aux yeux de G. Deleuze, la participation des puissances était ontologiquement subordonnée à l'explication des essences. Faisant référence à la démonstration de la quatrième proposition du *de Servitude*, G. Deleuze écrit : « Comme dit Spinoza, la puissance de l'homme est une "partie" de la puissance ou de l'essence de Dieu, *mais seulement en tant que l'essence de Dieu s'explique* elle-même par l'essence de l'homme »⁸⁶. Or, que dit véritablement Spinoza en E, IV, 4, dém ? Dans la première phrase, il traite en effet de l'explication de Dieu par l'essence actuelle de l'homme : « La puissance par laquelle les choses singulières et par conséquent l'homme conserve son être, est la puissance même de Dieu, autrement dit de la Nature (par le Coroll Prop 24 p1), non en tant qu'elle est infinie mais en tant qu'elle peut s'expliquer par l'essence actuelle de l'homme ». Mais il s'agit seulement alors d'affirmer la communauté qualitative entre les puissances respectives de la substance et des modes, comme le fera à son tour le *Traité politique* : « la puissance par laquelle existe et agit un être quelconque de la nature, n'est autre chose en effet que la puissance même de Dieu dont la liberté est absolue »⁸⁷. Cette communauté des puissances n'est autre que celle des attributs, qualités dynamiques prédiquées univoquement de la substance et des modes. Dans cette première phrase, tout comme dans le passage du *Traité politique*, il n'est guère question de participation. Celle-ci n'intervient que dans un second temps : « Et donc la puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de l'infinie puissance de Dieu, autrement dit de la Nature, *c'est-à-dire* (par la Prop 34 p1) *de son essence* ». C'est alors d'un même mouvement que Spinoza affirme les rapports d'explication et de participation entre les essences ou puissances modales et l'essence ou puissance divine. Il n'y a pas là de lien de condition à conditionné. Explication et participation s'identifient chez Spinoza, et se disent aussi bien des essences que des puissances⁸⁸.

Il est donc impossible de référer la non-confusion des essences modales et substantielle, dans le fait même de la participation, à une distinction entre participation des puissances et explication des essences, et à la subordination de celle-là à celle-ci. Reste que la différence des essences respectives de la substance et des modes ne fait en elle-même guère de doute. G. Deleuze a d'ailleurs bien relevé l'emploi des possessifs en E, IV, 4, dém : « La puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par *son*

qui suivent en Dieu avec la même nécessité de la même puissance de penser ». Ce point est relevé par C. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p 59. La thèse de l'identification des attributs et des puissances était déjà soutenue par M. Gueroult, *Spinoza. L'âme (Ethique, 2)*, Aubier Montaigne, Paris, 1974, p 47.

⁸⁵ E, IV, 4, dém, nous soulignons.

⁸⁶ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p 207, nous soulignons.

⁸⁷ TP, ch 2, §§2-3.

⁸⁸ Sur le lien étroit entre participation et explication, cf *infra* III.2.1.

essence actuelle, est une partie de l'infinie puissance de Dieu, autrement dit de la Nature, c'est-à-dire de *son* essence ». Ainsi, « ma puissance reste ma propre essence, la puissance de Dieu reste sa propre essence, au moment même où ma puissance est une partie de la puissance de Dieu »⁸⁹. Ce strict partage a trait à la règle de réciprocité employée par Spinoza pour définir l'essence d'une chose, au début du *de Mente* : « Je dis appartenir à l'essence d'une chose ce dont la présence pose nécessairement la chose, et dont la suppression supprime nécessairement la chose ; ou encore, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir »⁹⁰. Être partie de l'essence de Dieu ne signifie donc pas, pour un mode, appartenir à cette essence⁹¹. Seuls les attributs appartiennent à l'essence de Dieu, mais ils n'en sont pas des parties. Inversement, la substance n'appartient pas à l'essence des modes⁹². En tant que qualité *commune* à tous les modes, les attributs ne sauraient caractériser l'essence particulière de telle ou telle affection⁹³. La substance, en revanche, produit les essences des modes⁹⁴. Les essences des parties modales enveloppent donc, comme leur cause commune, le tout (la substance considérée sous tel ou tel attribut) qui les produit en lui-même. La différence existant entre un tout et ses parties immanentes est seulement celle qui distingue la cause du causé⁹⁵. L'écart entre la puissance de Dieu et la puissance de tel ou tel mode tient d'abord à ce que l'une est cause de l'autre. C'est là l'unique altérité qu'autorise une pensée de l'immanence radicale, la seule distance qu'entretiennent les parties immanentes vis-à-vis de leur tout, et dans leur inhérence même à celui-ci. Ce qui caractérise le mode, c'est d'abord d'être un effet, d'être naturé et non naturant. L'expression « être *en autre chose* », dans la définition du mode⁹⁶, recouvre cet écart de l'effet vis-à-vis de sa cause. Et le passage, dans cette définition de l'« être en autre chose » au « ne pouvoir être conçu que par cette autre chose » se fait en accord avec l'axiome 4 du *de Deo*, soit à l'aune de la relation causale unissant le mode à ce qui le contient : « La connaissance de l'effet dépend de la connaissance *de la cause* et l'enveloppe »⁹⁷. L'altérité du tout et des parties est causale.

C'est donc d'un même mouvement qu'on doit affirmer que le tout substantiel est cause

⁸⁹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p 81.

⁹⁰ E, II, déf 2.

⁹¹ P. Séverac met en avant ce point dans *Le devenir actif chez Spinoza*, H. Champion, Paris, 2005, p 66.

⁹² E, II, 10, sc du corollaire.

⁹³ E, II, 37.

⁹⁴ E, I, 25.

⁹⁵ « Car le causé diffère de sa cause précisément en cela qu'il tient de la cause. (...) C'est pourquoi une chose qui est cause tant de l'essence que de l'existence d'un certain effet diffère nécessairement d'un tel effet sous le rapport tant de l'essence que de l'existence » (E, I, 17, sc). On a pu émettre des doutes sur le statut de ce passage, en raison de son appartenance à un scolie polémique, où il est parfois difficile de dégager ce qui relève de la pensée de Spinoza et des positions qu'il critique. J. Busse, suivant E. Giancotti, reproche ainsi à M. Gueroult l'importance qu'il accorde à ces quelques lignes dans son interprétation générale du spinozisme, cf *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2009, p 35. Il nous semble pourtant que, si Spinoza énonce cette idée dans un argument global qu'il ne fait pas sien - l'écart entre un entendement créateur et un entendement créé - il ne marque aucune réserve sur cette idée prise en elle-même, et l'illustre immédiatement par des thèses indiscutablement spinozistes, comme la vérité éternelle de l'essence de l'homme ou la convenance de toutes les essences.

⁹⁶ E, I, déf 5, nous soulignons.

⁹⁷ E, I, Ax 4, nous soulignons.

immanente de ses parties, qu'il peut se concevoir sans celles-ci (la distinction du tout aux parties n'est donc pas *de raison*), qu'elles ne peuvent en tant qu'effets être conçues sans celui-ci (la distinction du tout aux parties n'est donc pas *réelle*), et qu'*in fine* la différence du tout aux parties n'est autre que celle du causé à ses causes (la distinction du tout aux parties est donc *modale*, le mode se définissant comme effet d'une cause autre que lui-même). Il faut maintenir toutefois l'assise *conceptuelle* de ces distinctions. Chez Spinoza comme chez Descartes, la théorie des distinctions est fondée sur la manière dont l'entendement se rapporte à ses objets, conçoit les choses. Dire que le tout (ou la substance) peut être conçu en-dehors de ses parties, ce n'est donc pas dire que Dieu puisse exister sans produire en lui-même ses modes. Dieu produit et se participe comme il existe⁹⁸. S'il n'est pas cause de toutes choses en un autre sens qu'il est dit cause de soi⁹⁹, c'est qu'il ne se produit pas « ailleurs » que dans ses modes. Il n'y a qu'un seul acte causal à l'œuvre dans la Nature¹⁰⁰, et il fonde l'asymétrie logique entre la substance et les modes : cause de soi, la substance se conçoit par soi ; effet de Dieu, le mode se conçoit par autre chose.

Dans son étude consacrée à la première partie de l'*Ethique*, M. Gueroult assimile cette différence de la cause et de l'effet à une incommensurabilité : « D'une part, l'effet est conçu comme incommensurable avec sa cause, assertion posée incidemment, sans démonstration, comme un axiome, dans le Scolie de la Proposition 17 »¹⁰¹. Aux yeux de M. Gueroult, cette incommensurabilité de la relation causale doit être opposée à la commensurabilité propre à la relation participative. Et cette opposition joue un rôle capital dans l'interprétation que M. Gueroult donne du refus spinoziste de l'entendement créateur. Si l'entendement de Dieu était cause des entendements des modes, ceux-ci ne pourraient être des parties de celui-là, du fait de l'incommensurabilité de la cause et de l'effet. L'accès aux idées telles qu'elles sont en Dieu, c'est-à-dire aux idées adéquates, leur serait donc barré. Au contraire, l'entendement infini appartenant à la Nature Naturée, il est commensurable avec les entendements finis et par là sujet à leur participation¹⁰². Une telle interprétation nous semble intenable. Elle est démentie d'abord par l'effort de Spinoza pour articuler – dès le *Court Traité*, nous l'avons vu -

⁹⁸ E, I, 16. L'essence de Dieu est qualifiée d' « agissante » en E, II, 3, sc.

⁹⁹ E, I, 25, sc.

¹⁰⁰ Il est donc particulièrement inadéquat, et relevant d'une facilité de l'imagination, de vouloir se représenter la production divine de façon schématique, en opposant par exemple une causalité verticale allant de la substance aux modes à une causalité horizontale intra-modale. Voir par exemple S.Malinowski-Charles, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Georg Olms Verlag AG, Hildesheim, 2004, p 28. Dans cet ouvrage, l'auteur articule ces deux causalités via l'idée d'une causalité circulaire. Mais on ne peut corriger les défauts de la représentation en recourant à d'autres idées d'image. L'idée de « causalité circulaire » laisse échapper le point essentiel, en plaçant d'un côté la substance, de l'autre les modes, tels deux pôles distincts entre lesquels circulerait une boucle causale. En schématisant, l'imagination temporalise et localise ce qui échappe au temps et à la mesure spatiale, s'interdisant dès lors toute saisie de l'absolu. Ainsi S.Malinowski-Charles défend que l'idée de causalité circulaire, et l'effet causal inversé des modes sur la substance qu'elle enveloppe, permettrait de comprendre « ce qui fait passer la nature d'un instant à un autre » (p 33). Or, non seulement la substance spinoziste se caractérise essentiellement par sa puissance, c'est-à-dire sa productivité interne qui ne suppose en rien un « effet-retour » pour la stimuler, mais sa production est irréductible à toute localisation dans une succession d' « instants », à toute mesure d'un « passage ».

¹⁰¹ M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, op. cit., p 286.

¹⁰² *Ibid*, pp 404-406.

le tout et la cause d'une part, la partie et l'effet de l'autre. Si le tout peut être dit cause, c'est que la différence de la cause et de l'effet n'interdit pas la participation de celui-ci à celle-là, que la relation participative n'est pas antinomique du lien de causalité. Du reste, en ce qui concerne la possibilité pour un mode d'avoir des idées adéquates, il faut rappeler que ce n'est pas *parce qu'il* est une partie de l'entendement infini que l'entendement de tel ou tel mode a accès à l'adéquat ; c'est *parce qu'il* est une partie immanente et modale de la puissance de penser de Dieu qu'il peut avoir des idées adéquates, et qu'il peut être dit partie de l'idée de Dieu ; la participation à l'idée de Dieu n'est pas la cause, mais le nom donné à la possibilité de l'accès à l'adéquat ; l'idée de Dieu concerne la pensée considérée sous son versant *objectif*, dans sa vérité ; mais, du fait de l'indépendance des attributs, l'adéquation en elle-même ne saurait dépendre d'autre chose que de la puissance *formelle* de penser. Enfin, jamais Spinoza n'emploie le vocabulaire de la commensurabilité ou de l'incommensurabilité. Dans le cas précis de la participation, il n'évoque qu'une simple communauté, et non une commune mesure¹⁰³. Les modes sont bien des parties de la substance car ils partagent avec elle, *via* les attributs, une communauté qualitative. En aucune façon, cependant, on ne les dira *commensurables* à la substance. L'infini échappe à toute mesure ; celle-ci n'a de prise que sur le fini¹⁰⁴. C'est que l'infini est une nature, la qualité d'une certaine chose, non une quelconque grandeur. Il est atteint par l'entendement seul. C'est en vain que l'imagination cherche à se représenter l'infini.

Raisonnement sur les parties de l'infini suppose donc un double effort pour s'extraire de toute vue schématique. Pas plus que l'infini, la « partie » n'est en effet chez Spinoza une réalité spatiale. Il y a des parties de la pensée, des parties des idées¹⁰⁵. Or, ce n'est qu'au nom d'un imaginaire spatialisant que l'on associe spontanément partie et finitude. Nous imaginons l'infini à partir du fini, comme ce qui excède les limites du fini. Et c'est par une opération inverse que nous imaginons une partie, la découpant par un tracé mental sur un fond indistinct. On ne niera pas, pour autant, l'existence d'un lien analytique, pour l'entendement même, entre l'idée de partie et le fait de l'extériorité : il n'y a pas de partie qui vaille s'il n'existe pas d'*autres parties*. Mais c'est à l'aune de ce que cette extériorité enveloppe qualitativement, et non selon ce qu'elle évoque à l'imagination, que doit être maintenant envisagé le rapport de la notion de partie à celle de finitude.

¹⁰³ E, I, 12, dém.

¹⁰⁴ Lettre 54 à Boxel : « Ce que je sais c'est qu'entre le fini et l'infini il n'y a aucune proportion de telle sorte que la différence entre la créature la plus grande et la plus éminente et Dieu n'est pas autre que la différence entre Dieu et la moindre créature ». Dieu n'est pas « trop grand » pour la mesure humaine ; il lui est irréductible.

¹⁰⁵ E, II, 15 : « L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain est non pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées ».

3. Extériorité et finitude

3.1. Absence d'extériorité et infinité

3.1.1. Infinité et Immensité dans les *Pensées Métaphysiques*

L'imagination de l'infini à partir du fini est réifiée par le langage. C'est un point sur lequel Spinoza s'accorde avec Descartes ; les hommes ont donné une forme négative à ce qu'il y a de plus positif : « l'infinité de Dieu, en dépit du vocable, est ce qu'il y a de plus positif »¹⁰⁶. C'est en effet l'affirmation qui définit l'infinité : « être fini est, en vérité, partiellement négation, et être infini affirmation absolue de l'existence d'une certaine nature »¹⁰⁷. L'éternité disait le caractère nécessaire d'une existence ; l'infinité renvoie, elle, à sa teneur affirmative. Dans les deux cas, il s'agit toujours de la nature d'une chose. Nulle part, dans la définition de l'infinité donnée en E, I, 8, sc 1, il n'est question de détermination quantitative. Un espace peut certes être infini, mais c'est qu'il possède une certaine qualité, et non en vertu de sa grandeur, de sa taille, ou du nombre de ses parties. Ainsi Spinoza écrit-il à Tschirnhaus : « Ce que j'ai dit dans ma lettre sur l'Infini, à savoir qu'on ne conclut pas de la multitude des parties qu'il y en ait une infinité, résulte manifestement de ce que, si l'infinité se concluait de la multitude des parties, nous ne pourrions en concevoir une multitude plus grande, leur multitude devant être plus grande que toute multitude donnée. Or cela est faux, car, dans l'espace total compris entre deux cercles ayant des centres différents, nous concevons une multitude de parties deux fois plus grandes que dans la moitié de cet espace, et cependant le nombre des parties aussi bien de la moitié que de l'espace total est plus grand que tout nombre assignable »¹⁰⁸. Un espace peut varier de taille, sans que cela n'accroisse ou ne diminue son infinité. Des grandeurs infinies sont concevables, sans que l'infini lui-même ne soit une réalité quantitative.

L'irréductibilité de l'infinité à la quantité s'entrevoit dès les *Pensées métaphysiques*. Le troisième chapitre de la seconde partie est consacré à « l'Immensité de Dieu »¹⁰⁹. Expliquer « comment Dieu peut être dit infini, comment immense »¹¹⁰ : tel est l'objet principal de ce passage. La différence de l'infinité et de l'immensité est d'abord de statut. Dans un vocabulaire scolastique que Spinoza utilise parfois, on dira de l'infinité qu'elle est une dénomination intrinsèque ; de l'immensité, qu'elle est une

¹⁰⁶ PM, II, ch 3. La détail du mécanisme imaginatif de l'attribution des noms se trouve dans le *Traité de la réforme de l'entendement* : « à toutes les choses qui sont seulement dans l'entendement, non dans l'imagination, ils imposèrent des noms souvent négatifs, comme le sont incorporels, infini, etc., et aussi qu'ils expriment beaucoup de choses qui sont en vérité affirmatives négativement, et inversement, comme sont incréé, indépendant, infini, immortel, etc., parce qu'assurément nous imaginons beaucoup plus facilement leurs contraires et que, pour cette raison, ceux-ci se présentèrent d'abord aux premiers hommes et usurpèrent des noms positifs », § 89.

¹⁰⁷ E, I, 8, sc 1.

¹⁰⁸ Lettre 81 à Tschirnhaus.

¹⁰⁹ PM, II, ch 3.

¹¹⁰ *Ibid.*

dénomination extrinsèque¹¹¹. L'infinité est une qualité interne de Dieu ; elle en exprime la nature considérée absolument. L'immensité est une dénomination extrinsèque, car on ne l'affirme de Dieu qu'à condition de le rapporter à autre chose que lui-même, à une extériorité. C'est une propriété relative. En l'occurrence, c'est aux êtres dont il est la cause première que Dieu est rattaché : « L'immensité n'est attribué à Dieu qu'en un sens relatif, car elle n'appartient pas à Dieu en tant qu'on le considère absolument comme un être parfait au suprême degré mais en tant qu'on le considère comme première cause »¹¹². Spinoza fait dans ce passage référence¹¹³ à l'axiome exposé dans les *Principes de la philosophie de Descartes*, selon lequel la réalité objective d'une idée ne peut excéder la réalité formelle ou éminente de sa cause. Cet axiome dérive lui-même de l'impossibilité pour une chose de tirer ses propriétés du néant : il ne peut y avoir davantage de réalité dans un effet que dans sa cause. En conséquence, ce qui est cause première jouit nécessairement de la plus grande réalité parmi les choses existantes. Dieu est dit immense en vertu de la comparaison entre la limitation des êtres secondaires - en tant qu'effets ne pouvant excéder la réalité de leur cause - et le caractère interminable de sa propre perfection. Ce caractère interminable ne suit pas de sa nature absolue, mais de son appréciation selon une norme extérieure : « et quand bien même cette cause première ne serait pas parfaite au suprême degré mais seulement la plus parfaite au regard des êtres secondaires, elle n'en serait pas moins immense »¹¹⁴.

Mais de cette comparaison dérive inévitablement la connotation quantitative du vocabulaire de l'immensité : « Les auteurs cependant maintes fois, quand ils traitent de l'immensité de Dieu, semble attribuer à Dieu une quantité »¹¹⁵. Sans doute, dans la scolastique, l'immensité de Dieu est-elle conçue comme incommensurable, irréductible à toute mesure humaine. Mais tout se passe comme si Dieu était incommensurable parce que « trop grand » pour être mesuré ; son immensité interdit toute norme, toute prise extérieure à lui-même, c'est-à-dire tout étalon : « Car il ne pourrait y avoir et par conséquent l'on ne pourrait concevoir aucun être plus parfait que lui par qui il pût être limité ou mesuré »¹¹⁶. Du quantitativisme larvé de la notion d'immensité l'imagination tire, comme de juste, une spatialisation. De l'immensité conçue comme quantité dérive l'omniprésence saisie comme remplissage spatial : « Car ils veulent conclure de cet attribut que Dieu doit être nécessairement partout présent ; comme s'ils voulaient dire que, si Dieu n'était pas dans un certain lieu, sa quantité serait limité. (...) Si Dieu, disent-ils, est acte pur, comme il l'est réellement, il est nécessaire qu'il soit

¹¹¹ Spinoza parle par exemple de « dénomination extrinsèque » dans le *Court Traité*, dans le deuxième chapitre, au sujet des propres de Dieu. Les catégories de l'extrinsèque et de l'intrinsèque se retrouvent dans l'*Ethique* pour distinguer le vrai de l'adéquat (E, II, déf 4), au paragraphe 69 du *Traité de la Réforme de l'entendement*, et dans la lettre 60 à Tschirnhaus. Sur ces occurrences, le sens historique de ces notions, et leur réappropriation par Spinoza, cf C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, op. cit., pp 24-35.

¹¹² PM, II, ch 3.

¹¹³ *Ibid* : « voir sur ce point le développement relatif à l'Axiome 9, partie I ».

¹¹⁴ *Ibid*.

¹¹⁵ *Ibid*.

¹¹⁶ *Ibid*.

aussi partout et infini ; car s'il n'était point partout, ou bien il ne pourrait pas être partout où il voudrait être, ou bien (qu'on prenne garde à ceci) il devrait nécessairement se mouvoir ; par où se voit clairement qu'ils attribuent l'Immensité à Dieu en tant qu'ils le considèrent comme une quantité ; car ils tirent ces arguments des propriétés de l'étendue pour affirmer l'Immensité de Dieu, absurdité que rien ne peut surpasser »¹¹⁷.

Les *Pensées métaphysiques* témoignent donc déjà d'un souci de Spinoza de détacher l'infinité de toute dimension spatiale, contre ceux qui la confondent avec l'immensité. Car c'est bien dans cette confusion que nagent, *in fine*, ceux qui raisonnent en terme d'immensité : « Et cela apparaît encore mieux par un autre argument qu'ils allèguent pour montrer que Dieu est infini ou immense (*car ils confondent ces deux attributs*) et aussi qu'il est partout »¹¹⁸. Jamais plus, dans les textes ultérieurs, Spinoza n'emploiera au sujet de Dieu l'idée d'immensité. Elle est notamment absente de la liste des propriétés de l'être nécessaire que Spinoza fournit à Hudde, à la différence de l'infinité¹¹⁹. Celle-ci doit donc être conçue indépendamment de toute évaluation quantitative, et au premier chef de toute omniprésence spatiale. Il arrive certes à Spinoza de dire de Dieu qu'il est « partout »¹²⁰. Mais le contexte montre bien qu'il n'y a là aucune connotation spatiale : « si vous voulez bien y faire attention, si vous considérez que Dieu n'a ni droite ni gauche, et qu'il n'est point en un lieu, mais partout, par essence... »¹²¹. Dieu est « partout » au sens de l'affirmation absolue de sa présence, soit en raison de son infinité¹²². L'infinité est irréductible à l'espace et au lieu comme l'éternité l'est à la durée et au temps. D'ailleurs, la vision *sub specie aeternitatis* s'opposera autant à la saisie des choses dans leur succession temporelle que dans leur juxtaposition spatiale : « Nous concevons les choses comme actuelles de deux manières selon que nous les concevons soit en tant qu'elles existent en relation à un temps *et à un lieu précis*, soit en tant qu'elles sont contenues en Dieu et suivent de la nécessité de la nature divine »¹²³.

3.1.2. Infinité, illimitation et totalité

S'il évite le vocabulaire de l'immensité, Spinoza associe parfois l'infinité à l'illimitation. Tel est le cas dans le *Court traité*, à l'occasion de la critique de la preuve scolastique de l'existence de Dieu :

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, nous soulignons.

¹¹⁹ Lettre 35 à Hudde.

¹²⁰ Lettre 75 à Oldenburg. Et aussi CT, I, ch 7, note 1.

¹²¹ Lettre 75 à Oldenburg.

¹²² Ce « partout » est à l'infinité ce que l'adverbe « toujours » est à l'éternité. On trouve en effet parfois, sous la plume de Spinoza, une équivalence entre les expressions « être éternel » et « exister toujours ». Par exemple en E, I, 21 ou E, II, 11, dém. Il n'y a là aucune détermination temporelle ; l'éternité spinoziste est irréductible à la durée - et donc au temps, qui en est la mesure. Sur la présence d'expressions apparemment temporelles dans le discours spinoziste sur l'éternité, cf C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza, op. cit.*, pp 135-136.

¹²³ E, V, 29, sc, nous soulignons.

« Parce que nous ne pouvons en aucun cas parvenir à la connaissance de Dieu par celle d'une autre chose, dont l'essence est nécessairement finie, alors même qu'elle nous serait plus connue ; comment est-il possible en effet que nous puissions conclure d'une chose finie une chose *infinie et illimitée* »¹²⁴. Il en est de même dès le deuxième chapitre de la première partie : « car si deux substances égales existaient, l'une devrait nécessairement *limiter* l'autre et ne pourrait par suite pas être *infinie* »¹²⁵. Il va de soi que cette illimitation ne doit pas être entendue comme un dépassement, un excès de limites posées initialement¹²⁶. L'illimitation doit être conçue comme une absence positive de limite ; elle vise une affirmation telle que rien ne lui échappe, que tout s'y trouve exprimé ; elle est l'abolition de toute *extériorité*. En cela, l'illimitation nous semble devoir s'articuler à l'idée de totalité, telle que la manie Spinoza. Un tel rapprochement peut paraître paradoxal : la totalité évoque de prime abord des réalités circulaires, exhaustives, closes, soit, précisément, limitées. Mais cette évocation, là encore, n'est qu'imaginative. Chez Spinoza, la totalité a incontestablement partie liée avec l'infinité¹²⁷. Dans le *Court traité*, la totalité est mentionnée, à la suite de l'infinité, parmi les propriétés de Dieu¹²⁸ ; l'Entendement, dans le premier dialogue, les lie à son tour¹²⁹ ; « le tout est infini » dit encore la sixième note du deuxième chapitre de la première partie du traité. La totalité est synonyme d'illimitation. L'une comme l'autre, ces notions impliquent l'infinité. En effet, elles marquent l'absence de toute extériorité à la chose considérée. Or, chez Spinoza, la contradiction est toujours externe. Rien n'est plus étranger au spinozisme que l'idée d'une négativité interne aux choses. L'affirmation de soi, qu'il s'agisse de la substance ou des modes, est toujours, prise en elle-même, parfaitement pure¹³⁰. Dans ces conditions, le Tout illimité, qui ne connaît nulle extériorité, ne peut être qu'infini.

On se gardera cependant d'assimiler l'infinité et totalité. Toute totalité véritable est infinie. On

¹²⁴ CT, II, ch 24, § 12, nous soulignons.

¹²⁵ CT, I, ch 2, § 6, nous soulignons. La note 2 de ce même chapitre démontre également l'illimitation des substances-attributs de Dieu. À suivre la traduction de la correspondance par C. Appuhn, on trouverait quelques autres occurrences reliant l'illimitation à l'infinité, en particulier les lettres 12, 35, et 36. Mais le texte latin est formel : Spinoza n'y emploie nulle part le vocabulaire de la limite et de l'illimité ; dans la lettre 12, il parle de « fin » ; dans les lettres 35 et 36, de « détermination » et d' « indétermination ».

¹²⁶ Sans doute est-ce en raison de cette ambiguïté que Spinoza n'emploiera plus du tout, dans l'*Ethique*, le vocabulaire de l'illimitation pour penser l'infinité. À bien des égards, ce terme favorise les associations de l'imagination, qui se représente l'infini comme ce qui outrepassé, ce qui nie les limites.

¹²⁷ Cette articulation étroite de l'infinité et de la totalité chez Spinoza est désignée par V. Morfino grâce à l'expression, reprise à Althusser, de « totalité sans clôture ». Rompant avec l'antique imaginaire du cercle, qui parcourt la métaphysique de Plotin à Hegel, « Spinoza énonce une conception de la totalité radicalement différente de la conception autotélique hégélienne : il s'agit du premier et pour ainsi dire de l'unique témoignage d'une totalité sans clôture ». Cf *Le temps de la multitude*, Editions Amsterdam, Paris, 2010, p 160. Par ailleurs, on conçoit que Levinas, dont la pensée repose entre autre sur l'idée d'une rupture transcendante par l'infinité de l'ordre de la totalité, ait pu se dire « aux antipodes du spinozisme ». *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Proche, Paris, 1990 (rééd.), p108.

¹²⁸ CT, I, ch 2, note 1 : « Dieu étant ce quelque chose qui possède la plus haute perfection, l'infinité, la totalité, doit avoir aussi des attributs parfaits, infinis, et la totalité des attributs ».

¹²⁹ CT, I, ch 2, Premier Dialogue, § 2 : « Je ne considère pour ma part la Nature pas autrement que dans sa totalité, comme infinie et souverainement parfaite ».

¹³⁰ Comme le dit G. Deleuze, « la philosophie de Spinoza est une philosophie de l'affirmation pure ». Cf *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p 51. Sur l'impossibilité de toute contradiction interne, cf les propositions 4 et 5 du *de Affectibus*.

ne peut cependant rabattre réciproquement l'infinité sur la totalité. L'infinité, chez Spinoza, n'enveloppe pas nécessairement l'absence d'extériorité, l'illimitation. En réalité, totalité et infinité ne s'identifient qu'au niveau de l'absolument infini. Dans l'*Ethique* comme dans le *Court traité*, l'être infiniment infini est celui duquel *tout* est affirmé¹³¹, celui dont l'essence contient « *tout* ce qui exprime une essence et n'enveloppe pas de négation »¹³². Le Tout est nécessairement infini lorsqu'il n'a aucune extériorité, c'est-à-dire lorsqu'il est *absolument* tout¹³³. En retour l'infini s'explique analytiquement dans la totalité lorsqu'il est absolu, infiniment infini. Mais on ne trouve nulle mention de la totalité dans la définition générale de l'infinité en E, I, 8, sc 1. La totalité ou l'illimitation enveloppent l'infinité car elles interdisent l'extériorité, et donc la négation ; elles ne sauraient pour autant qualifier essentiellement l'infinité ; la nature de l'infinité ne varie pas selon qu'elle soit ou non absolue ; nous ne croyons pas à l'existence, chez Spinoza, de divers types qualitatifs d'infinis¹³⁴. L'infinité en son genre des attributs n'est pas une dégradation de l'infinité absolue de la substance ; les attributs ne jouissent pas d'une moindre infinité que la substance, mais de celle-là même de Dieu. Si différence il y a, c'est du seul point de vue de la totalité : l'affirmation qu'est l'infinité exprime, dans le cas de la substance, tout ce qui est ; en revanche, on ne peut affirmer un corps de la Pensée, ou une idée de l'Étendue. De ce qui n'est infini qu'en son genre, on peut nier « une infinité d'attributs »¹³⁵. Parlera-t-on, pour autant, d'une disjonction de l'infinité et de la totalité dans le passage de l'absolument infini à l'infini en son genre ? En toute rigueur, Spinoza ne dit pas des attributs qu'ils se nient les uns les autres. Dans l'explication de la définition 6 du *de Deo*, la négation apparaît bien comme une opération extrinsèque de l'entendement. Et comment les attributs se nieraient-ils, puisque la négation suppose l'extériorité, et que les attributs ne se jouxtent pas les uns les autres comme les parties d'un tout ? Les genres d'être ne se limitent pas¹³⁶. Si, comme nous le pensons, la totalité est bien synonyme chez Spinoza d'illimitation, et si le caractère total d'une chose se juge à l'aune de la présence ou non d'une extériorité, il ne semble pas légitime de refuser la totalité à ce qui est infini en son genre¹³⁷.

¹³¹ CT, I, ch 2, § 1 ; E, I, App : « tout est en Dieu ».

¹³² E, I, déf 6, exp, nous soulignons.

¹³³ On envisage très bien des totalités ayant une extériorité chez Spinoza. Ce sont les totalités, non pas absolues mais relatives, de la plupart des Individus. Dans leur emboîtement infini, ceux-ci peuvent, à tour de rôle, être considérés comme des touts ou comme des parties. Cf la « petite physique » du *de Mente*, et la Lettre 32 à Oldenburg. A proprement parler ne sont, dans la Nature naturée, de véritables totalités, c'est-à-dire des entités illimitées n'enveloppant aucune extériorité, que l'entendement infini, le mouvement et le repos, et l'Univers tout entier.

¹³⁴ L'éternité est de même univoque, et conserve le même sens selon qu'on la prédique de la substance, des attributs, ou des modes. L'éternité des modes, affirmée dans le *de Libertate*, n'est pas une éternité « autre », dérivée et inférieure, eu égard à l'éternité divine. Elle est cette éternité même.

¹³⁵ E, I, déf 6, exp.

¹³⁶ C'est donc toujours « en son genre » qu'une chose est finie. Cf E, I, déf 2.

¹³⁷ On pourrait dès lors parler, au sujet des attributs, de « totalité en son genre ». Certes, Spinoza ne le fait pas ; il lui arrive toutefois de considérer les attributs comme des totalités ; ainsi, dans une note au *Court traité*, il dit de l'étendue substantielle « qu'elle consiste uniquement à être une étendue infinie ou un tout, ce qui est la même chose », cf CT, I, ch 2, note 6.

3.2. Détermination et négation

3.2.1. « Les modes dont l'esprit use pour nier » (PM, I, ch 1).

L'infinité est l'affirmation irréductible, pure, d'une certaine nature. Tout enveloppement de négation est synonyme de finitude. La contradiction étant toujours externe, l'absence d'extériorité qui caractérise les entités illimitées ou totales implique leur infinité. De la notion de partie, en revanche, on peut dire qu'elle contient analytiquement, dans son sens le plus neutre, une double extériorité : l'extériorité de la partie à son tout ; l'extériorité de la partie aux autres parties. Toutefois, chez Spinoza, le rapport des parties modales au tout substantiel ne saurait être dit « extérieur ». La distinction modale entre la substance et ses modes enveloppe une altérité qui n'est pas une extériorité. Pour un mode, être déterminé par Dieu ne revient pas à être déterminé par de l'extérieur à soi¹³⁸. Il convient dès lors, pour notre propos, de se concentrer sur les rapports entre les parties modales. Une partie de la Nature ne peut jamais se concevoir par soi, sans les autres¹³⁹. La question du rapport de la notion de partie à celle de finitude est donc d'abord celle du lien, chez Spinoza, entre extériorité et négation. Peut-on parler d'équivalence entre les deux termes ? Tel serait le cas si, à l'enveloppement de l'extériorité dans la négation¹⁴⁰, répondait une implication réciproque de la négation dans l'extériorité. Ne pouvoir ni s'isoler, ni être conçu isolément, est-ce nécessairement être fini ?

On pourrait le penser : considérer une chose à l'aune de son extériorité, n'est-ce pas la rapporter à ce qu'elle n'est pas, et donc la saisir négativement ? Nous saisissons spontanément les choses de façon relative, car nous les rapportons toujours à notre propre état. L'appendice du *de Deo* expose cette manière qu'ont les hommes de penser primitivement les choses, non dans leur positivité intrinsèque, mais selon l'effet qu'elles leur font : « chacun a jugé des choses d'après la disposition de son cerveau »¹⁴¹ ; or, « la perfection des choses doit s'estimer à partir de leur seule nature et puissance, et c'est pourquoi les choses ne sont pas plus ou moins parfaites selon qu'elles délectent ou offensent le sens des hommes, selon qu'elles contribuent à la nature humaine ou qu'elles lui sont contraires »¹⁴². Saisir les choses extrinsèquement, c'est d'abord les penser en termes de contrariété et de concordance à soi. Telle est la genèse d'un mode de penser fonctionnant par couple d'oppositions. Et ce modèle

¹³⁸ Ce point est souligné avec force par P. Séverac : « la distinction entre contrainte et liberté, telle qu'elle est définie en E, I, déf. 7, ne passe pas avant tout, comme on le soutient souvent, par la différence entre nécessité externe et nécessité interne, mais par la différence entre le soi et l'autre (entre la détermination par soi et la détermination par un autre). Cette différence est déterminante, car l'autre n'est pas nécessairement à l'extérieur de soi : Dieu n'est pas à l'extérieur de ses modes, il agit en eux comme en autre chose, sans que cette altérité soit une extériorité », *Le devenir actif chez Spinoza, op. cit.*, p 62.

¹³⁹ E, III, 3, sc ; E, IV, 2 ; E, IV, ch 1.

¹⁴⁰ Toute négation étant, encore une fois, externe.

¹⁴¹ E, I, App. Cette représentation spontanée a elle-même pour racine le préjugé du finalisme : « Une fois qu'ils se furent persuadés que tout ce qui se fait se faisait en vue d'eux, les hommes ne purent que juger principal en toute chose ce qui avait le plus d'utilité pour eux, et estimer le plus excellent tout ce qui les affectait au mieux ». Sur l'analyse de ce préjugé, et notamment la capacité de l'esprit à se référer à lui-même comme sujet conscient qu'il suppose, cf L. Levy, *L'automate spirituel, la naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Van Gorcum, Pays-Bas, 2000, pp 62-71 notamment.

¹⁴² E, I, App.

binaire constitue le schème élémentaire de toute classification et de toute comparaison¹⁴³. L'opposition première du bon et du mauvais se décline en binômes que l'Appendice énumère : le Bien et le Mal, l'Ordre et la Confusion, le Chaud et le Froid, la Beauté et la Laideur. Il ne s'agit pas là d'idées ; Spinoza parle à leur sujet de « préjugés », de « notions », d'« êtres » ou de « modes » de l'imagination. Toute idée véritable suppose un idéal, au regard duquel elle peut être dite vraie ou fausse. Mais les modes de penser ne sont ni vrais ni faux, ils n'existent pas hors de l'imagination. Ce sont de pures images¹⁴⁴. Leur positivité est d'abord pratique ; elle est celle, par exemple, de la perception d'un objet à une certaine distance¹⁴⁵ ; mais ils peuvent aussi fournir de puissants auxiliaires à l'entendement¹⁴⁶.

Le premier chapitre de la première partie des *Pensées métaphysiques* classe les différents types de modes de penser ; il livre ce faisant les trois formes principales de la saisie extrinsèque des choses. Et toujours la positivité propre à la chose paraît reléguée au second plan. C'est évident pour les modes de penser dont l'esprit use pour nier les choses, comme l'extrémité, la fin, le terme¹⁴⁷. Mais les modes de penser grâce auxquels nous retenons une chose consistent aussi à rapporter celle-ci au connu, soit à quelque chose d'extérieur à elle : « pour retenir une chose tout à fait nouvelle et l'imprimer dans la mémoire, nous avons recours à une autre chose qui nous est familière et qui s'accorde avec la première soit seulement par le nom, soit en réalité »¹⁴⁸. Il s'agit *in fine* de classer les choses dans des genres d'être¹⁴⁹. Ce mode de penser produit donc des Universaux. Or ces derniers négligent ce qu'il y a d'intrinsèquement irréductible à chaque chose, ce que le premier scolie de la proposition 40 du *de Mente* nomme « les petites différences entre singuliers » ; ils s'érigent en critères transcendants d'où sont jugées les réalités particulières¹⁵⁰. Enfin les modes de penser par lesquels nous expliquons les choses réfèrent également leurs objets à autre chose qu'eux-mêmes, à une extériorité : « pour expliquer une chose, nous avons aussi des modes de penser ; nous la déterminons par comparaison avec une

¹⁴³ PM, I, ch 5 : « De ce que nous *comparons* les choses entre elles il naît certaines notions qui cependant ne sont rien, en dehors des choses elles-mêmes, que de simples modes de penser. (...) Telles sont les notions d'*Opposition*, d'*Ordre*, de *Concordance*, de *Diversité*, de *Sujet*, de *Complément*, et d'autres semblables qui peuvent s'ajouter à celles-là », nous soulignons.

¹⁴⁴ Les modes de penser ne deviennent dangereux que lorsqu'on les confond avec de véritables idées - ce qui, selon les *Pensées métaphysiques* (I, ch 1), arrive fréquemment. Si tel est le cas, le mode de penser prétend référer à des choses situées hors de l'imagination ; il peut alors être dit « préjugé », c'est-à-dire entrave à la connaissance ; mais l'imagination est sans conséquence, voire positive, tant qu'elle se sait imagination (E, II, 17, sc). Sur l'importance de distinguer les idées et les images, cf aussi E, II, 49, sc.

¹⁴⁵ Ainsi, l'illusion d'optique quant à la distance du soleil n'est pas en soi une erreur. Ce que cette perception a de positif ne sera pas dissous par l'idée adéquate de la taille et de la distance du soleil, mais seulement replacé dans sa chaîne causale de production. Cf E, II, 35, sc ; la démonstration de cette proposition déclare significativement : « si l'on dit des Esprits qu'ils se trompent ou sont dans l'erreur, on ne le dit pas des Corps ».

¹⁴⁶ C'est d'abord le cas du temps, du nombre, et de la mesure. Cf PM, I, ch 1.

¹⁴⁷ PM, I, ch 1.

¹⁴⁸ *Ibid*, nous soulignons.

¹⁴⁹ *Ibid* : « C'est de semblable façon que les Philosophes ont ramené les choses naturelles à de certaines classes auxquelles ils ont recours quand quelque chose de nouveau s'offre à eux et qu'ils appellent genre, espèce, etc. ».

¹⁵⁰ C'est la dimension éthique du nominalisme de Spinoza, surtout en ce qui concerne une éventuelle « essence de l'homme ». Sur ce point, cf J. Busse, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza, op. cit.*, pp75-91.

autre »¹⁵¹. Ainsi imaginons-nous le temps en réifiant en norme fixe une chose dont le mouvement est « invariable et déterminé » - tel le soleil dans le scolie de la proposition 44 du *de Mente* ; de la comparaison entre ce mouvement et celui des autres choses singulières naît le temps.

La comparaison apparaît donc comme l'opération par excellence de la saisie extrinsèque des choses. Or, devenue habitude intellectuelle, la comparaison, non seulement manque la perfection propre des choses, mais ne les voit plus que dans leur déficience, leurs inégalités ; elle les juge *en négatif* : « En tant donc que nous rapportons les individus de la Nature à ce genre, que nous les *comparons* entre eux et que nous trouvons que les uns ont plus d'étantité, autrement dit de réalité, que d'autres, en cela nous disons que les uns sont plus parfaits que les autres ; et en tant que nous leur attribuons quelque chose qui enveloppe négation, comme un terme [*terminus*], une fin, une impuissance, etc., en cela nous les appelons imparfaits, parce qu'ils n'affectent pas notre Esprit autant que font ceux que nous appelons parfaits, et non pas parce que quelque chose d'eux leur ferait défaut ou parce que la Nature aurait pêché »¹⁵². Les opérations de comparaison tendent toujours à mobiliser les modes de penser liés à la négation. Le mode de penser extrinsèque dégénère en saisie négative de toute chose. Ce glissement correspond, sur le plan affectif, au Mépris : « Le Mépris [*Contemptus*] est l'imagination d'une chose qui touche si peu l'esprit que l'Esprit, sous l'effet de la présence de la chose, est plus porté à imaginer ce qui ne se trouve pas dans la chose que ce qui s'y trouve »¹⁵³. Le Mépris pour une chose naît de la comparaison faite en sa défaveur avec une autre chose que nous aimons ou admirons¹⁵⁴. Et cette saisie en négatif se généralise avec l'édification de modèles abstraits, d'où dérive l'idée d'imperfection¹⁵⁵.

3.2.2. Toute détermination n'est pas négation : E, V, 40, sc

Cependant, il semble impossible de rabattre entièrement l'extériorité sur la négation chez Spinoza. Mieux, distinguer la présence de l'autre de la négation est un réquisit à la compréhension du spinozisme. Le mécanisme imaginatif qui glisse de l'extériorité à la négation, pour habituel qu'il soit,

¹⁵¹ PM, I, ch 1, nous soulignons.

¹⁵² E, IV, Préf, nous soulignons.

¹⁵³ E, III, déf aff 5. Nous traduisons avec Appuhn « *Contemptus* » par « Mépris » et « *Despectus* » par « Mésestime », et non l'inverse comme le fait Pautrat.

¹⁵⁴ E, III, 52, sc : « A l'Admiration s'oppose le Mépris, dont la cause est pourtant, en général, que, de ce que nous voyons quelqu'un admirer, aimer, craindre, etc., une certaine chose, ou bien de ce qu'une certaine chose manifeste de prime abord une ressemblance avec des choses que nous admirons, aimons, craignons, etc (par la Prop 15 avec son Coroll, et la Prop 27 de cette p), nous sommes déterminés à admirer, aimer, craindre, etc., cette même chose. Mais si la présence de cette chose ou sa contemplation plus soignée nous forcent à nier d'elle tout ce qui peut être cause d'Admiration, d'Amour, de Crainte, etc., alors l'Esprit, suite à la présence même de la chose, demeure déterminé à penser à ce qu'il n'est pas dans l'objet plutôt qu'à ce qui y est. »

¹⁵⁵ E, IV, Préf : « Perfection et imperfection ne sont donc, en vérité, que des manières de penser, à savoir, des notions que nous forgeons habituellement du fait que nous *comparons* entre eux des individus de même espèce ou de même genre : et c'est pour cette raison que j'ai dit plus haut (Défin 6 p2) que quant à moi, par réalité et par perfection, j'entends la même chose », nous soulignons.

n'est pas toujours fondé ontologiquement. La négation n'est pas essentiellement incluse dans l'extériorité ; elle n'en est qu'une modalité. C'est ce dont témoigne l'équivocité qu'acquiert, sous la plume de Spinoza, le mot « détermination » lorsqu'il est appliqué aux modes¹⁵⁶. Dans le cas des modes en effet, la détermination se fait toujours par autre chose ; seule la substance peut être dite déterminée par soi¹⁵⁷. Le sens de la détermination est alors fonction de ce qui est recouvert par l'expression « autre chose ». Ainsi, on n'assimilera pas l'idée de « détermination » au strict registre de l'extériorité : si l'« autre chose » est la substance¹⁵⁸, la détermination renvoie à cette altérité sans extériorité que nous avons déjà évoquée ; elle revêt alors un sens pleinement positif et intrinsèque, saisissant la chose non comme libre, mais comme contrainte par Dieu¹⁵⁹. En revanche, s'il s'agit d'une autre réalité modale qui *contrarie* la chose considérée, la détermination prend un sens négatif : déterminer une chose vis-à-vis d'une autre, c'est alors les séparer de leur principe substantiel commun, les limiter dans l'espace et dans le temps pour mieux les confronter. Dé-termination en ce sens doit être référé au « terme », ce mode de penser dont l'esprit use pour nier. C'est le vocabulaire qu'emploie Spinoza pour définir la finitude : « Est dite finie en son genre, la chose qui peut être bornée [*terminari*] par une autre de même nature. Par ex., un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même, une pensée est bornée [*terminatur*] par une autre pensée. Mais un corps n'est pas borné [*non terminatur*] par une pensée, ni une pensée par un corps »¹⁶⁰. A deux reprises, le mot « détermination » est lui-même explicitement rattaché par Spinoza à l'idée de négation. C'est d'abord le cas dans une lettre à Hudde : « Et comme le déterminé n'est rien de positif, mais révèle seulement une privation d'existence dans la nature que l'on conçoit déterminée, il suit que ce dont la définition affirme l'existence ne peut se concevoir déterminé »¹⁶¹ ; et dans une lettre à Jelles, *via* une formule célèbre qui fît les délices de l'idéalisme allemand : « toute détermination est négation »¹⁶². Malgré son destin fameux, il ne saurait toutefois s'agir d'une proposition cardinale du spinozisme. D'abord, comme le souligne justement P. Macherey, elle n'apparaît sous la plume de Spinoza que de manière incidente, dans une apposition¹⁶³ ; son contexte est celui d'une discussion sur l'idée de « figure », qui semble bien être rattachée par

¹⁵⁶ Cette équivocité a souvent été relevée par les commentateurs. Ainsi M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, *op. cit.*, pp 75-76 ; et P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979, pp 174-180.

¹⁵⁷ E, I, déf 7 et E, I, 17, cor 2.

¹⁵⁸ Ce qu'elle est en un sens toujours puisqu'il n'y a qu'un seul acte causal dans la Nature. Mais le destin de la définition 7 du *de Deo* dans la suite de l'*Ethique* montre qu'elle peut s'appliquer, sans contradiction, à des cas où « l'autre chose » n'est pas la substance. Ainsi, E, I, 32, dém.

¹⁵⁹ On peut alors traduire littéralement, avec P. Séverac, « coacta » par « co-agit » plutôt que par « contraint », qui évoque à l'imagination la présence d'une contrariété. Cf P. Séverac, *Le devenir actif, op. cit.*, pp 59-61. Une chose *coacta a Deo* opère par l'agir de Dieu : P. Séverac est donc conduit à apporter quelques nuances à la distinction faite par P. Macherey entre l'« opérer » et l'« agir » dans le *de Deo* dans *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992, pp 69-109.

¹⁶⁰ E, I, déf 2.

¹⁶¹ Lettre 36 à Hudde. Nous suivons ici la traduction donnée par M. Rovère.

¹⁶² Lettre 50 à Jelles.

¹⁶³ P. Macherey, *Hegel ou Spinoza, op. cit.*, p 158

Spinoza au seul fait de l'attribut étendue¹⁶⁴ ; dès lors elle ne vise sans doute que le découpage perceptif opéré par l'imagination dans la continuité de la substance étendue, activité effectivement négatrice puisque séparatrice, d'amincissement de la complexité modale, et qui conduit à la position d'êtres Transcendants comme l'Êtant ou la Chose¹⁶⁵. Cette formule, malgré son allure de déclaration générale, ne saurait donc valoir pour tous les emplois par Spinoza du mot « détermination ».

Cela est vrai, au premier chef, du scolie de la proposition 40 de la dernière partie de l'*Ethique*. Spinoza y décrit en ces termes l'entendement divin : « notre Esprit, en tant qu'il comprend, est une manière de penser éternelle, qui est déterminée [*determinatur*] par une autre manière de penser éternelle, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini ; si bien que toutes ensemble elles constituent l'intellect éternel et infini de Dieu »¹⁶⁶. Le verbe « déterminer » conserve ici sa référence à l'extériorité intra-modale. Mais il n'enveloppe plus la référence à un terme, une fin, une extrémité ou une limite. Il renvoie à la fixation nette des contours d'une certaine chose, et doit en cela être rapproché de l'expression « précise et déterminée » qu'on trouve parfois chez Spinoza : « les choses particulières ne sont rien que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des manières par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée »¹⁶⁷. Ce propos peut convenir aux essences des modes de la Pensée décrites en E, V, 40, sc. Et nous ne voyons pas que l'expression « précise et déterminée » soit un « indicateur de la finitude »¹⁶⁸. Elle ne fait que souligner la présence d'une extériorité, en même temps qu'elle indique la particularité, l'irréductible distinction d'une chose. L'essence d'une chose n'est certes pas illimitée ; elle s'étend jusqu'à un certain point¹⁶⁹. Les essences ne sont pas des atomes isolés dans le mode infini immédiat. Elles se déterminent réciproquement. Mais cette extériorité n'est pas négatrice. Les essences sont unies, au contraire, par la force d'un lien logique : chaque essence est une vérité éternelle ; que l'une puisse disparaître, c'est que le vrai peut devenir faux, et que toutes les autres se trouvent menacées¹⁷⁰. Toutes les essences conviennent, car elles suivent d'un même principe, à savoir la productivité infinie de la substance¹⁷¹ ; elles s'accordent comme le font les diverses propriétés d'une figure mathématique ; se nier les unes les autres reviendraient, en leur cas, à se nier elles-mêmes. En E, V, 40, sc, « déterminer » doit donc être soigneusement détaché de toute connotation de finitude ; les essences des esprits ne sont pas extérieures les unes aux autres comme le sont les pensées (ou les corps) dont il était question dans la

¹⁶⁴ Lettre 50 à Jelles : « il est manifeste que la pure *matière* considérée comme indéfinie ne peut avoir de figure et qu'il n'y a de figure que dans des *corps* finis et limités », nous soulignons.

¹⁶⁵ E, II, 40, sc.

¹⁶⁶ E, V, 40, sc.

¹⁶⁷ E, I, 25, cor.

¹⁶⁸ C'est là l'avis de P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*, *op. cit.*, p 177.

¹⁶⁹ Lettre 19 à Blyenbergh : « nous savons que tout ce qui est, considéré en soi sans égard à quoi que ce soit d'autre, inclut une perfection. Dans une chose quelconque, celle-ci *s'étend aussi loin que s'étend l'essence même de la chose* », nous soulignons. Il va de soi qu'on n'assimilera pas cette extension à une étendue.

¹⁷⁰ E, I, 17, sc : « mais si l'essence de l'un pouvait être détruite et devenir fausse, se trouverait détruite aussi l'essence de l'autre ».

¹⁷¹ E, I, 25.

définition 2 du *de Deo*¹⁷².

La notion de « partie » a trait à l'idée d'extériorité. Une partie n'est jamais, par définition, totale. Ce qui implique, chez Spinoza, qu'une partie n'est jamais absolument infinie, ni même infinie en son genre ; réciproquement, ni la substance, ni les attributs ne peuvent être dits des parties. Ne sont parties, chez Spinoza, que les modes ; et c'est la seule distinction modale qui règle les rapports de la partie au tout, et des parties entre elles. Ce lien ontologique étroit entre le statut modal et le fait d'être une partie appelle toutefois deux précisions. Il n'implique pas que tous les modes soient des parties : l'entendement de Dieu, le mouvement et le repos, l'Univers sont des totalités ; ils ne connaissent aucune extériorité. Surtout, parler de « partie modale », ce n'est pas dire que toute partie soit un mode de ce dont elle est une partie. On peut dire des modes qu'ils sont des parties de la substance sans enfreindre la règle de non-confusion des essences, de non-réciprocité logique entre la substance et les modes ; mais les modes de la pensée sont des parties de l'idée de Dieu sans en être des affections. Ceci dit, nous voyons que s'il y a une disjonction entre la substance et les modes, et même au sein de la Nature Naturée¹⁷³, ce n'est pas celle de l'éternité et de l'infinité, mais celle de l'infinité et de la totalité. Or cette disjonction est celle même de l'extériorité et de la finitude : ne pas être illimité, mais déterminé par autre chose, ce n'est pas nécessairement être nié. *Une partie peut être infinie*. De façon générale, la présence d'une extériorité non négatrice est indéniable chez Spinoza. Sans celle-ci, ce n'est rien moins que la possibilité d'une bonne rencontre, soit de la Joie et *in fine* du devenir actif, qui deviendrait incompréhensible¹⁷⁴.

Toutefois notre démonstration a pris jusqu'ici un tour essentiellement négatif. Qu'avons-nous prouvé, en effet, sinon que le concept spinoziste de partie n'enveloppait pas nécessairement la finitude, qu'il n'était pas contradictoire *a priori* avec l'infinité, et que rien, donc, n'autorisait à limiter par principe l'infinité aux quelques modes qui sont des totalités ? Il doit s'agir maintenant de comprendre positivement l'infinité des parties modales, c'est-à-dire l'extension de l'infinité à tout ce qui compose la Nature naturée. Ce qui revient aussi à cerner le lieu exact de la finitude chez Spinoza, le genre de connaissance où sa grammaire apparaît.

¹⁷² Il nous paraît donc dommageable de traduire, comme le fait B. Pautrat, le latin *terminare* d'E, I, déf 2 et *determinare* d'E, V, 40, sc par le même verbe « borner ».

¹⁷³ Entre l'idée de Dieu, le mouvement et le repos, l'Univers d'un côté et le reste de la Nature naturée de l'autre.

¹⁷⁴ En disant cela, nous n'introduisons pas le vocabulaire de la rencontre dans la situation décrite en E, V, 40, sc. La rencontre, bonne ou mauvaise, relève du rapport intra-modal exposé en E, I, 28 ; elle est une détermination causale transitive. Les essences, elles, ne se rencontrent pas ; elles sont déterminées en tant qu'effets d'une cause immanente commune. Reste que le principe de la rencontre, qui est le commun, et *a fortiori* celui de la bonne rencontre, qui est la convenance, reposent aussi l'un et l'autre sur l'immanence de toutes choses en Dieu.

Deuxième Partie. L'infinité des modes : la notion de partie et les genres de connaissance

1. Le mode immédiat et la logique *sub specie aeternitatis* (3ème genre de connaissance) : l'infini

1.1. L'infinité par la cause

L'infinité des modes est une infinité par la cause. Elle découle de l'infinité de la substance, qui est une infinité par nature. En effet, la nature de la substance est d'être cause de soi : de son essence suit son existence¹⁷⁵. L'infinité de la substance est une propriété de cette nature. Pour comprendre cette infinité qui suit de la nature d'une chose, il est utile de faire un détour par l'idée de perfection. Être cause de soi, en effet, c'est nécessairement être parfait. Ce lien se trouvait déjà chez Descartes : ce qui a l'idée d'une chose plus parfaite ne saurait, pour Descartes, être cause de soi¹⁷⁶ ; réciproquement, « si j'étais indépendant de tout autre, et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, certes je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais plus de désirs, et enfin il ne me manquerait aucune perfection ; car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu. Et je ne me dois point imaginer que les choses qui me manquent sont peut-être plus difficiles à acquérir, que celles dont je suis déjà en possession ; car au contraire il est très certain, qu'il a été beaucoup plus difficile, que moi, c'est-à-dire une chose ou une substance qui pense, sois sorti du néant, qu'il ne me serait d'acquérir les lumières et les connaissances de plusieurs choses que j'ignore, et qui ne sont que des accidents de cette substance »¹⁷⁷. Si j'avais donc le pouvoir de me produire, il me serait encore plus aisé de me donner les propriétés dont j'ai l'idée ; et me conserver ne me demanderait pas plus de force que de me créer. On sait la critique que fera Spinoza, dans les *Principes de la philosophie de Descartes*, de cet argument, et en particulier de l'usage qui y est fait des notions de « facile » et de « difficile »¹⁷⁸. Celles-ci sont des notions relatives, qui ne peuvent sans dommage être portées dans l'absolu¹⁷⁹. Reste que Spinoza s'en prend au *raisonnement* de Descartes, à son manque de rigueur et de clarté¹⁸⁰ ; mais il est clair qu'à ses yeux aussi ce qui est cause de soi est infiniment parfait ; simplement, l'être nécessaire n'est pas infiniment parfait parce qu'il *doit* lui être facile d'acquérir toutes les propriétés, étant donné qu'il a su se produire comme substance (raisonnement hypothétique), mais

¹⁷⁵ E, I, 7.

¹⁷⁶ *Principes de la philosophie*, 1^{ère} partie, art. 20.

¹⁷⁷ *Méditations Métaphysiques*, Troisième Méditation.

¹⁷⁸ *PPD*, I, 7, sc.

¹⁷⁹ *Ibid* : « nulle chose n'est dite facile ou difficile absolument mais seulement eu égard à sa cause ».

¹⁸⁰ *Ibid* : « De plus, je ne sais pas si c'est un travail plus grand de créer une substance que de créer (ou conserver) des attributs ; c'est-à-dire, pour parler un langage plus clair et plus philosophique, je ne sais pas si une substance n'a pas besoin de toute la vertu et essence, par laquelle elle se conserve peut-être, pour conserver ses attributs ».

parce qu'il *est* infiniment puissant (raisonnement génétique¹⁸¹). Spinoza le répète à plusieurs reprises à Hudde : « tout ce qui enveloppe l'existence nécessaire ne peut avoir en soi aucune imperfection mais doit n'être que perfection »¹⁸². Ce dont l'essence enveloppe l'existence ne saurait manquer de rien, sa nature n'exiger rien d'autre que ce qu'elle a. Or, il apparaît aussi que, dans cette correspondance avec Hudde, Spinoza réfère à la seule perfection les quelques propriétés de l'être nécessaire qu'il a énumérées, au premier rang desquelles figurent l'infinité et l'éternité : « J'ai énoncé en premier lieu quatre propriétés qu'un Etre existant par sa seule force et se suffisant à lui-même doit avoir. J'ai ramené à une seule dans ma cinquième proposition [qui est celle traitant de la perfection de l'être nécessaire] ces quatre propriétés et les autres semblables »¹⁸³. Car la perfection est l'être même, et l'imperfection la privation d'être. La perfection est l'actualité telle que rien ne peut lui faire défaut, l'actualité complète, *total simul*, parfaitement achevée¹⁸⁴. L'infinité lui est rapportée en tant que nom de cette actualité saisie dans son affirmation ; l'éternité, en tant que façon pour cette actualité d'être comprise dans sa nécessité¹⁸⁵. L'infinité est donc un aspect de la perfection qui dérive à son tour du fait de la *causa sui*, de la nature de la substance. Telle est l'idée d'une chose infinie « par une conséquence de sa nature ou par la vertu de sa définition »¹⁸⁶. L'infinité par nature est celle de tout ce dont l'essence enveloppe l'existence. Elle doit se dire dès lors de la substance comme des attributs. La disjonction de l'absolument infini et de l'infini en son genre se révèle interne à l'infinité par nature ; elle marque la différence, du point de vue de l'infinité, entre la substance et ses attributs ; en ce qui concerne le rapport de la substance à ses affections, l'opposition sera celle de l'infini par nature et de l'infini par la cause.

L'expression d' « infini en vertu de sa cause » est absente textuellement de *l'Ethique*. En particulier, elle n'apparaît pas dans la séquence des propositions 21 à 23 du *de Deo* consacrée aux modes infinis. Il faut donc plutôt se référer, pour débiter, à la célèbre Lettre à Meyer sur l'Infini datée d'avril 1663 : « on n'a pas distingué ce qui est infini par une conséquence de sa nature ou par la vertu de sa définition et ce qui n'a point de fin [*nullos fines habet*] non par la vertu de son essence mais par

¹⁸¹ Le passage de l'absolue puissance à l'existence de l'être infiniment parfait resterait hypothétique si la non-contradiction des attributs, du fait de leur distinction réelle, n'avait pas rendu préalablement *possible* l'existence d'un tel être absolument puissant, infiniment infini. Sur ce statut de propriété qu'a chez Spinoza l'infiniment parfait, propriété dérivant de l'absolument infini comme de sa raison suffisante, ainsi que sur la substitution chez Spinoza d'un argument des puissances à l'argument cartésien des degrés de perfection dans la genèse de la substance opérée par les premières propositions de *l'Ethique*, cf G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, chapitres IV et V).

¹⁸² Lettre 35 à Hudde. Et Spinoza insiste encore davantage sur ce point dans la lettre suivante.

¹⁸³ Lettre 36 à Hudde.

¹⁸⁴ Précisons que cet achèvement étant celui d'une puissance absolue, il ne saurait signifier une exhaustivité, une clôture, un épuisement ; au contraire la substance, éternellement, produit.

¹⁸⁵ Ces propres, qui sont comme des adjectifs prédiqués d'une même nature cause de soi, peuvent se combiner diversement : ainsi l'éternité est-elle définie, dans les *Pensées métaphysiques*, comme « une existence infinie en acte », cf PM, II, ch 1.

¹⁸⁶ Lettre 12 à Meyer.

celle de sa cause »¹⁸⁷ ; « certaines choses sont infinies par leur nature et ne peuvent être conçues en aucune façon comme finies ; (...) certaines choses le sont par la vertu de la cause dont elles dépendent »¹⁸⁸. Plusieurs indices prouvent que c'est bien d'une telle infinité par la cause dont il est question, au sujet des modes, dans l'*Ethique*. Il y a d'abord l'énoncé des propositions 21 et 22 du *de Deo* : c'est « par l'attribut » dont elle suit que la modification est infinie et éternelle¹⁸⁹. En outre, l'usage du verbe *sequor* souligne la réalité causale du lien ici à l'étude : ce terme a toujours une tonalité causale chez Spinoza, dans une acception simultanément logique (de la nature d'un triangle suivent les propriétés qui s'en déduisent) et ontologique (les effets suivent des causes, immanentes - le verbe « suivre » est par exemple employé en E, I, 16 pour décrire la productivité divine - comme transitives : on trouve le verbe « suivre » dans la démonstration de la proposition 28 du *de Deo*, concernant la chaîne intra-modale, de proche en proche, des causes et des effets¹⁹⁰). L'attribut est bien une cause infinie et éternelle des modes qui en sont les parties, et ces effets sont, en tant que tels, éternels et infinis à leur tour.

Cette infinité par la cause se laisse également voir dans la démonstration de la proposition 21 du *de Deo*. Cette démonstration procède par l'absurde. L'hypothèse consiste en la finitude d'une idée - par exemple l'idée de Dieu - découlant immédiatement de la nature absolue de la Pensée. Une chose, cependant, est toujours finie en son genre¹⁹¹. L'idée de Dieu étant une affection de l'attribut Pensée, elle doit être limitée par de la Pensée, par d'autres affections de la Pensée différentes d'elle-même. En d'autres termes, il est impossible pour la Pensée absolue, éternelle et infinie, de se « finitiser » en s'affectant, de se clore sur elle-même, laissant autour d'elle un pur néant. L'idée de Dieu doit donc être déterminée par d'autres idées. Spinoza emploie en effet ici la forme passive « *determinetur* », que B. Pautrat traduit, à fort juste titre selon nous, par l'idée de « mettre un *terme* »¹⁹². Puisqu'il s'agit de faire en sorte que l'idée de Dieu soit *finie*, il est essentiel à la saisie de la démonstration d'entendre ici le verbe « déterminer » dans son acception *négative*. L'idée qui détermine l'idée de Dieu ne lui est pas seulement extérieure : elle doit la nier. La démonstration de E, I, 21 ne vise pas la présence ou l'absence d'une extériorité, mais bien d'une négation. Elle n'est pas une démonstration de l'*illimitation* des modes, mais de leur *infinité*. L'hypothèse qu'il s'agit de réfuter n'est donc pas l'*extériorité* réciproque des modes entre eux, mais leur *finitude*¹⁹³. Il ne faut pas se laisser abuser par le choix par

¹⁸⁷ Lettre 12 à Meyer.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ E, I, 21 : « Tout ce qui suit de la nature absolue d'un certain attribut de Dieu a nécessairement existé toujours et comme infini, autrement dit est, *de par* cet attribut, éternel et infini » ; E, I, 22 : « Tout ce qui suit d'un certain attribut de Dieu en tant qu'il est modifié de telle modification qui *de par* cet attribut existe nécessairement et comme infini, doit aussi exister nécessairement et comme infini », nous soulignons.

¹⁹⁰ « Il a donc fallu que cela suive, ou soit déterminé à exister et à opérer, par Dieu, ou un certain attribut de Dieu, en tant qu'il est modifié d'une modification qui est finie et a une existence déterminée ».

¹⁹¹ E, I, déf 2.

¹⁹² E, I, 21, dém.

¹⁹³ *Ibid* : « Conçois, si c'est possible (et au cas où tu le nierais), que dans un certain attribut de Dieu il suive de sa nature absolue quelque chose de *fini* », nous soulignons.

Spinoza de « l'idée de Dieu », qui se révélera ultérieurement être une totalité illimitée. Il n'y a là qu'un exemple, et Spinoza le dit explicitement¹⁹⁴. La démonstration, elle, vaut pour tous les modes : « note qu'il faut de même l'affirmer de toute chose qui, dans un certain attribut de Dieu, suit nécessairement de la nature absolue de Dieu ». Cette phrase n'universalise pas seulement, comme on le dit souvent, aux modes immédiats de tous les attributs ce qui a été montré dans le seul cas du mode immédiat de la Pensée ; elle étend ce qui a été exemplifié par le cas de l'idée de Dieu, à savoir l'infinité et l'éternité par la cause, à tout ce qui suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu, c'est-à-dire à *tous les modes*¹⁹⁵. Il est vrai que Spinoza use du champ lexical de l'illimitation en E, I, 21, sc, dans le cadre de la démonstration de l'éternité de l'idée de Dieu : « au-delà des limites de la durée de l'idée de Dieu (on suppose en effet qu'il y a un temps où elle n'existait pas, ou bien où elle n'existera pas), la pensée devra exister sans l'idée de Dieu ». Et sans doute est-ce cet emploi qui a conduit certains commentateurs à incliner l'éternité des modes immédiats et médiats du côté d'une simple sempiternité¹⁹⁶. Mais il faut comprendre que le vocabulaire, dans cette démonstration, de la limite, du temps ou de la durée appliqué à ce qui est éternel par la cause, de même que celui du fini et de la détermination négative lorsqu'il s'agit de l'infinité, *participe de l'absurdité même* du raisonnement. L'absurdité fondamentale sur laquelle repose la démonstration de E, I, 21, c'est précisément l'introduction, dans l'hypothèse de départ, de telles notions, de la finitude et du durable, concernant ce qui suit absolument de la nature d'un attribut¹⁹⁷ ; et cette absurdité fait jaillir *en creux* la nature infinie et éternelle des entités concernées. En d'autres termes, ce qui fait l'absurdité du raisonnement de E, I, 21, dém, ce n'est pas qu'il aboutisse à la présence de plusieurs idées extérieures l'une à l'autre - et par-là non-illimitées, non-totales - et qui pourtant suivent immédiatement de la nature absolue d'un certain attribut ; car cela n'est par exemple que la description, telle que la livre E, V, 40, sc, du mode infini immédiat de la pensée. L'absurdité réside, pour en rester au cas de l'infinité, dans le fait que ces idées extérieures soient finies, c'est-à-dire qu'elles se déterminent *négativement*¹⁹⁸. Que nous prouve, *in fine*, le raisonnement d'E, I, 21, dém ? Qu'il est absurde que deux choses, *en tant qu'elles suivent d'une même cause immanente*, puissent se nier l'une l'autre. Ce serait comme si la propriété d'un triangle pouvait contredire une autre

¹⁹⁴ *Ibid* : « par ex. l'idée de Dieu dans la pensée ». M. Gueroult (*Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, op. cit. p 310) et P. Macherey (*Introduction à l'Ethique de Spinoza. La première partie : la nature des choses*, op. cit., pp 168-169), dans leurs interprétations respectives de cette démonstration, oblitèrent selon nous ce statut d'exemple de l'idée de Dieu.

¹⁹⁵ On ne s'expliquerait pas sinon la référence à E, I, 21 que fait Spinoza en E, V, 40, sc, lorsqu'il s'agit d'affirmer l'éternité de *toutes* les affections de la substance pensante. L'idée de Dieu est un mode éternel et infini parmi une infinité d'autres. On ne peut à partir de là qu'envisager des hypothèses pour expliquer son choix comme exemple en E, I, 21, dém : souci polémique de marquer la nature d'*effet* de l'entendement divin ? Reprise d'un concept classique de la philosophie pour illustrer une notion (le mode) encore peu explorée à ce stade de l'*Ethique*, surtout dans sa dimension éternelle et infinie ? Affirmer l'infinité et l'éternité de n'importe quel autre mode (y compris le mouvement et le repos, ou l'Univers) aurait été, à ce stade de l'*Ethique*, brusquer le lecteur : Spinoza, rappelons-le, n'affirmera explicitement l'éternité de tous les modes qu'à l'extrême fin de l'*Ethique*, éternité qui était pourtant contenue dès cette proposition du *de Deo*. Sur les raisons de cette précaution, cf E, V, 31, sc.

¹⁹⁶ M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, op. cit., p 309.

¹⁹⁷ E, I, 21, dém : « Conçois, si c'est possible (et au cas où tu le nierais), que dans un certain attribut de Dieu il suive de sa nature absolue quelque chose de fini et ayant une existence autrement dit une durée déterminée ».

¹⁹⁸ *Ibid* : « On la [il s'agit de la Pensée] conçoit comme constituant et ne constituant pas l'idée de Dieu ».

propriété, et limiter la nature triangulaire de celle-ci. Mais tout ce qui suit de la nature du triangle est identiquement triangulaire par sa cause, et convient en cela. De même, tout ce qui suit d'une nature infinie ne peut nier ce qui, extérieur à lui, en découle également. Où l'on retrouve le principe logique de non-contradiction des essences¹⁹⁹ : l'ensemble de ce qui suit d'un principe commun s'accorde nécessairement. Le *nervus probandi* de la proposition 21 du *de Deo* est donc bien l'existence d'une cause infinie et éternelle, entretenant avec ses effets les mêmes rapports que les propriétés du triangle avec la nature de celui-ci. *En tant qu'elles sont ses effets*, la totalité des choses qui suivent de cette cause ne sauraient se contredire, envelopper quelque négation que ce soit ; elles sont toutes infinies. Telle est l'infinité par la cause, l'infinité modale.

1.2. Contenu et extension de l'infinité modale

Tous les modes sont infinis, pas moins qu'éternels. L'infinité n'est pas la propriété exclusive de la Nature naturée prise globalement dans son illimitation ; elle n'est pas le seul fait, parmi les modes, de l'intellect de Dieu, du mouvement et du repos, de la *facies totius universi*, ainsi que de leurs modes correspondants dans l'infinité des attributs. L'infinité se distribue à l'ensemble des choses qui composent la Nature naturée. Les modes qu'on appelle « finis » ne suivent pas moins immédiatement de leur attribut divin que les modes dits « infinis ». Tous sont donc, en réalité, infinis et éternels, et ce au même titre. A juste raison, M. Gueroult reproche à A.H. Wolfson de n'avoir pas vu que les modes médiats suivaient autant de la nature absolue de Dieu que les modes immédiats²⁰⁰. La fin d'E, I, 23, dém le démontre en effet : « une manière qui existe nécessairement et comme infinie a nécessairement suivi de la nature absolue d'un certain attribut de Dieu ; et cela soit immédiatement (là-dessus, Prop. 21), soit moyennant une certaine modification qui suit de sa nature absolue, c'est-à-dire (par la Prop. précéd.) qui existe nécessairement et comme infinie »²⁰¹. Le début du scolie de la proposition 28 du *de Deo* ne concerne donc pas seulement les modes infinis immédiats : les choses qui « ont été nécessairement produites immédiatement par Dieu » concernent aussi bien les modes immédiats que les modes médiats. Mais l'on doit aussi y inclure les choses particulières ; le premier moment du scolie de la proposition 28²⁰² ne peut être limité, comme le pense M. Gueroult, à quelques modes qui seraient *spécifiquement* éternels et infinis²⁰³. Dans ce scolie, Spinoza n'oppose pas deux classes de modes, certains éternels et infinis, d'autres durables et finis. Croire cela, ce serait ne pas totalement extraire le

¹⁹⁹ E, I, 17, sc.

²⁰⁰ M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, op. cit., p 342.

²⁰¹ E, I, 23, dém.

²⁰² E, I, 28, sc : « de là suit I° que Dieu, des choses produites immédiatement par lui, est la cause prochaine absolument, et non en son genre, comme on dit. Car les effets de Dieu ne peuvent ni être ni se concevoir sans leur cause (par la Prop. 15 et le Coroll. Prop. 24) ».

²⁰³ Telle est aussi l'interprétation, à la suite de M. Gueroult, de P. Séverac dans *Spinoza. Union et désunion*, op. cit., p 76.

spinozisme d'une interprétation néo-platonisante, dont nous avons dit qu'il avait pu, jadis, être l'objet²⁰⁴ ; Nature naturée universelle et Nature naturée particulière²⁰⁵ ne se font pas suite dans une procession. Du reste, l'expression « *et alia* » censée désigner des choses qui, produites par d'éventuelles « intermédiaires », seraient à distinguer de celles produites immédiatement par Dieu, ne figure pas dans le manuscrit des *Opera postuma* ; il est le fait d'un rajout ultérieur par Gebhardt, sur la foi des *Nagelate Scriften*²⁰⁶. S'il n'y a pas d'opposition entre les deux moments du scolie de la proposition 28, c'est qu'ils ne se situent pas sur le même plan. Le premier point est ontologique, il porte sur le statut de cause prochaine de la substance à l'égard de ce qui suit de sa nature ; le second développement est logique, il pose une question de droit, celle de la *possibilité* de saisir certaines des choses produites immédiatement par Dieu dans un autre langage : « Il suit II° que Dieu ne *peut* être proprement dit cause lointaine des choses singulières, sinon peut-être pour nous *permettre* de distinguer ces dernières de celles qu'il a produites immédiatement, ou plutôt qui suivent de sa nature absolue »²⁰⁷. Ce n'est qu'à l'aune de cette nouvelle saisie que la Nature naturée universelle peut être dite « intermédiaire » entre l'attribut et la Nature naturée particulière, que Dieu peut être nommé « cause éloignée » des choses particulières ; et toujours Spinoza, lorsqu'il l'emploie, précise ce que ce vocabulaire a d'impropre²⁰⁸. De fait, le troisième genre de connaissance aura pour tâche de saisir *directement* l'immanence d'un mode quelconque à la substance, sans nulle mention d'un rôle d'intermédiaire joué par quelque entité davantage « immédiate »²⁰⁹. Ainsi, le pluriel « *omnia* » employé par Spinoza en E, I, 21 ne renvoie pas seulement à l'impossibilité de restreindre « ce qui suit de la nature absolue d'un certain attribut de Dieu » au seul cas du mode infini immédiat, et à la nécessité d'y inclure également le mode infini médiat : il désigne la pluralité infinie de *toutes* les choses particulières.

De façon générale, dans la séquence des propositions 21 à 23 du *de Deo*, l'accent ne doit pas être prioritairement mis sur l'infinité des modes, au risque de l'hypostasier et d'en faire la caractéristique d'un genre particulier d'affections. Tous les modes de la substance sont infinis²¹⁰. Bien plutôt, ce qui importe, c'est de voir le genre de connaissance qui gouverne cette séquence. Il s'agit sans nul doute de la science intuitive, qui saisit les choses par leur cause prochaine, c'est-à-dire par la

²⁰⁴ E. Lasbax, *La hiérarchie dans l'Univers de Spinoza*, *op. cit.*, p 249 notamment pour le cas des modes infinis.

²⁰⁵ CT, I, ch 8.

²⁰⁶ Ce point est relevé par M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, *op. cit.*, p 342, et développé par C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, *op. cit.*, p 194.

²⁰⁷ E, I, 28, sc, nous soulignons. Le lien entre les deux moments de ce scolie se fait par le verbe *sequor* : il n'est donc pas d'opposition, mais de continuité. Sur la légitimité de cet autre langage, et la nature de la « médiation » opérée par les choses produites immédiatement par Dieu, cf *infra* II.2.1.

²⁰⁸ Outre E, I, 28, sc, cf CT, I, ch 3.

²⁰⁹ E, II, 40, sc 2 : « Et ce genre de connaître procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses ».

²¹⁰ Peut-être cette infinité universelle pouvait-elle se lire dès la proposition 16 du *de Deo*. Celle-ci est en général traduite de la sorte : « De la nécessité de la nature divine suivent nécessairement une infinité de choses d'une infinité de manières [*infinita infinitis modis*] (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini) ». Cette traduction est légitime, mais on pourrait aussi très bien lire : « De la nécessité de la nature divine suivent nécessairement des choses infinies d'une infinité de manières ». C. Ramond a souligné cette possibilité de rendre « *infinita* » par « choses infinies » dans *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, *op. cit.*, p 143.

substance. Et ce genre de connaissance correspond à la vision *sub specie aeternitatis*, à un regard d'éternité sur les choses, qui est aussi un regard d'infinité²¹¹. Cette logique s'identifie à la perspective du mode infini immédiat ; on peut donc la qualifier d'« immédiate », et cette immédiateté s'accorde avec l'idée d'« intuition » par laquelle Spinoza caractérise le troisième genre de connaissance. Le mode infini immédiat est l'ensemble des choses produites par Dieu considérées dans leur lien immanent à la substance, c'est-à-dire comme éternelles et infinies par la cause.

Tous les modes tombent sous cette perspective et sont, à ce titre, des parties du mode infini immédiat de l'attribut qu'ils affectent. « Etre partie » d'un mode immédiat, c'est pouvoir être saisi à l'aune du troisième genre de connaissance. Et les modes ne s'y prêtent qu'en tant qu'ils sont cette fois des parties immanentes à la substance. On ne placera pas sur le même plan le statut de « partie de l'attribut » et celui de « partie du mode immédiat ». Logiquement, celui-ci dérive de celui-là. Et c'est parce que le premier est universel que le second l'est aussi. Tous les modes sont des parties immanentes de la substance, c'est-à-dire des parties éternelles et infinies par la cause. L'infinité, pas plus que l'éternité, n'est progressive ; elle n'est pas le seul fait du sage, de l'homme actif²¹². En conséquence, tous les modes sont aussi des parties du mode immédiat. Ce n'est pas seulement en tant qu'il comprend que l'entendement humain est une partie de l'intellect de Dieu. Certes, à une reprise, Spinoza semble dire l'inverse : « Ajoute à cela que notre Esprit, en tant qu'il perçoit les choses vraiment, est une partie de l'intellect infini de Dieu (par le Coroll. Prop. 11 de cette p.) »²¹³. Mais le corollaire de la proposition 11 du *de Mente*, dont il est ici fait mention, ne laisse aucun doute : « De là suit que l'Esprit humain est une partie de l'intellect infini de Dieu ; et partant, quand nous disons que l'Esprit humain perçoit telle ou telle chose, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu, non en tant qu'il est infini mais en tant qu'il s'explique par la nature de l'Esprit humain, autrement dit en tant qu'il constitue l'essence de l'Esprit humain, a telle ou telle idée ; et quand nous disons que Dieu a telle ou telle idée non seulement en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain, mais en tant qu'il a en même temps que l'Esprit humain également l'idée d'une autre chose, alors nous disons que l'Esprit humain perçoit une chose en partie, autrement dit de manière inadéquate »²¹⁴. Le sage comme l'ignorant sont des parties de la puissance de penser de Dieu et, à ce titre, des parties de l'intellect divin. Leur différence se niche ailleurs : l'un est une partie explicative de la puissance de Dieu, l'autre

²¹¹ TRE, § 108 : « Il perçoit les choses, non pas tant sous la durée que sous un certain aspect d'éternité, et le nombre infini ; ou plutôt, pour percevoir les choses, il ne fait attention ni au nombre, ni à la durée ». L'expression de « nombre infini » est certes maladroite ; aussi Spinoza disqualifie-t-il immédiatement la notion de nombre. Reste qu'un lien semble posé ici : voir les choses dans leur éternité, c'est aussi les saisir dans leur infinité.

²¹² Dans *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, Paris, 1968, B. Rousset écrit à la page 67 : « aussi est-il désormais possible de savoir en quoi consiste cette éternité démontrée par Spinoza, quand il traite du mode fini. Elle est essentiellement l'immanence d'une partie de la Nature, qui, par son être et son développement, est une partie active de l'éternité divine, dans la mesure où elle est, grâce à cette activité immanente, une expression, une réalisation positive, directe et adéquate à elle-même de la nécessité de l'être infini ». B. Rousset assimile ici trop rapidement l'immanence à l'activité. Il fait de l'éternité une conquête de l'activité, là où elle dérive au contraire du seul statut de partie immanente.

²¹³ E, II, 43, sc.

²¹⁴ E, II, 11, cor.

ne fait que l'envelopper²¹⁵. Les hommes d'imagination, que les affects rendent souvent contraires les uns aux autres, restent cependant toujours des parties de l'entendement infini. C'est ce que confirme à son tour le scolie de la proposition 51 du *de Affectibus* ; commentant la différence entre les jugements des hommes passifs, Spinoza note en effet : « Cela peut se faire, encore que l'Esprit humain soit une partie de l'intellect divin »²¹⁶.

La perspective du mode infini immédiat est celle des essences. On ne parlera toutefois pas, à ce sujet, d'un Univers des essences faisant face et commandant un domaine des existences²¹⁷ ; ni d'une existence physique des essences, distincte de l'existence du mode correspondant²¹⁸. Pour reprendre une expression de F. Zourabichvili, l'essence est toujours, chez Spinoza, « à même l'existence »²¹⁹. Mieux, elle est l'existence même, le nom que prend l'actualité d'une chose lorsqu'elle est saisie dans son immanence à la substance. Dans cette perspective immédiate, essence et existence sont, comme le dit P. Séverac, « indiscernables »²²⁰. L'essence de tout mode est une partie de la puissance de Dieu, considérée sous tel ou tel attribut. Elle consiste en un certain *quantum* de puissance. Ce degré de puissance est fixe, il ne varie pas. Dans les affects de Joie ou de Tristesse, ce qui augmente ou diminue, ce n'est pas la puissance ou l'essence en tant que telle, mais la puissance d'*agir* : l'homme conserve toujours la même puissance, mais celle-ci peut être aidée ou réprimée, alimentée ou empêchée ; l'homme peut être plus actif ; l'activité d'un mode se modifie selon l'*investissement* qualitatif de sa puissance ; elle n'enveloppe pas sa variation quantitative²²¹. En elle-même, l'essence spinoziste ne dispose d'aucune élasticité. Toute variation dans la communication du mouvement et du

²¹⁵ Sur la notion d'explication, et son rapport à celle de participation, cf *infra* III.2.1. Dans le cas de l'attribut Pensée, cette inexplication prend la forme d'une mutilation. Les idées inadéquates sont des idées adéquates mutilées (cf E, II, 35). Cette description de l'inadéquation comme mutilation est esquissée dès les premiers écrits de Spinoza, quand bien même celui-ci n'emploie alors que le vocabulaire de la vérité et de la fausseté. Mais cette mutilation était alors pensée en termes synchroniques, comme un point de vue partiel sur une chose. Dans une perspective encore cartésienne, un objet est saisi confusément tant qu'il n'est pas décomposé dans ses éléments les plus simples : « toute confusion procède de ce que l'esprit connaît seulement en partie une chose formant un tout ou composée de beaucoup de choses (...) il s'ensuit premièrement que, si l'idée est l'idée de quelque chose de très simple, elle ne peut être que claire et distincte : car cette chose devra se faire connaître, non en partie, mais toute entière ou en rien. Il s'ensuit, deuxièmement, que si la chose qui est composée de beaucoup de choses, est divisée par la pensée en parties toutes très simples, et si on fait attention à chacune séparément, toute confusion s'évanouira » (TRE, §§ 64-65). Dans l'*Ethique*, en revanche, la mutilation est diachronique : une idée est inadéquate lorsqu'elle n'est pour l'esprit qu'une conséquence sans prémisses, séparée de sa chaîne causale dans l'attribut Pensée.

²¹⁶ E, III, 51, sc, note de bas de page.

²¹⁷ M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, op. cit., p 316.

²¹⁸ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p 174.

²¹⁹ F. Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, p 162.

²²⁰ P. Séverac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., p 44.

²²¹ E, IV, Préf : « Car il faut avant tout noter que, quand je dis que quelqu'un passe d'une moindre perfection à une plus grande, et le contraire, je n'entends pas qu'il échange son essence ou forme pour une autre. Car un cheval, par ex., n'est pas moins détruit s'il se change en homme que s'il se change en insecte : mais c'est sa puissance d'agir, en tant que c'est ce qu'on entend par sa nature, que nous concevons comme augmentée ou diminuée ».

repos entre les parties d'un individu entraîne sa mort²²². Eternelle, non sujette à la variation et au devenir, l'essence des modes est aussi infinie. L'infinité des modes est celle de leur essence. Et cette infinité doit être entendue au sens donné en E, I, 8, sc 1 ; cette définition s'applique univoquement à la puissance de la substance et à celle des modes. L'essence de chaque mode est une partie de la puissance de Dieu ; elle est une capacité d'*affirmation* d'une certaine nature, c'est-à-dire de production d'effets²²³ ; saisie comme force ou persévérance, elle n'enveloppe aucune négation. Bien qu'infinies, les essences de modes ne sont pas, à l'exception notable du Tout de la Nature Naturee²²⁴, illimitées. Elles se déterminent précisément les unes les autres, en extériorité. Et déjà, dans le premier scolie de la proposition 8 du *de Deo*, l'expression « d'une certaine nature » (*alicujus naturae*) soulignait la possibilité d'une pluralité de natures également affirmatives, simultanément affirmatives. Elle marquait aussi l'irréductibilité de chacune de ces natures, la particularité ineffaçable de ces existences affirmées - affirmations que l'on peut dès lors très bien nommer « absolues »²²⁵. *In fine*, l'infinité des essences modales a partie liée avec le nominalisme de Spinoza. L'infinité, l'affirmation, est toujours particulière ; la négation, en ce qui concerne les essences, ne naît que de la généralité d'un modèle, d'une norme. Et à deux reprises déjà, le *Traité de la Réforme de l'entendement* associait la particularité des essences à leur positivité : « Mais la meilleure conclusion devra être tirée de quelque *essence particulière affirmative*, ou d'une définition vraie et légitime » ; « J'ai dit aussi que la meilleure conclusion devra être tirée d'une *essence particulière affirmative* »²²⁶. La logique immédiate ne connaît que les choses particulières, les essences intimes des choses²²⁷ ; elle ne saisit dès lors que des affirmations.

²²² La mort chez Spinoza n'est pas nécessairement synonyme de transformation en cadavre. Il peut s'agir d'une infirmité physique soudaine - ainsi l'amnésie - ou, dans une moindre mesure, du passage de l'enfance à l'âge adulte. Sur ces points, cf E, IV, 39, sc. C'est ce que Blyenbergh ne voit pas lorsqu'il pense le mal par la comparaison entre l'état présent d'une chose et son état passé : « je ne pourrai accorder que, si je deviens plus imparfait que je n'étais auparavant, cette imperfection étant produite par ma faute, je ne serai pas devenu pire dans la mesure où je serai moins parfait. (...) Si je compare ce que je suis devenu après avoir déchu de ma perfection première (...), je dois juger que je suis pire qu'auparavant » (Lettre 20 de Blyenbergh à Spinoza). Mais la variation de puissance introduit une discontinuité qui rend caduque toute comparaison. Se comparer à un état antérieur de soi-même est alors aussi peu pertinent que se comparer avec autre chose. L'homme devenu aveugle n'est *essentiellement* plus le même que celui qu'il était auparavant ; voir n'appartient pas davantage à son essence qu'à l'essence de la pierre. Cf Lettre 21 à Blyenbergh.

²²³ E, I, 36.

²²⁴ Dont les noms connus de nous sont l'idée de Dieu, le mouvement et le repos, la figure de l'Univers tout entier.

²²⁵ E, I, 8, sc 1.

²²⁶ TRE, § 93 et § 98.

²²⁷ TRE, § 95 : « *intima essentia* ».

2. Le mode médiat

2.1. La position du médiat

2.1.1. La médiation comme possibilité logique d'une abstraction

L'idée d'« immédiateté » est absente textuellement de E, I, 21, qu'il s'agisse de l'énoncé de la proposition ou de sa démonstration. Elle n'apparaît qu'à la fin de la démonstration de la proposition 23 du *de Deo* : « Donc une manière qui existe nécessairement et comme infinie a nécessairement suivi de la nature absolue d'un certain attribut de Dieu ; et *cela soit immédiatement* (là-dessus. Prop. 21), soit moyennant une certaine modification qui suit de sa nature absolue, c'est-à-dire (par la Prop. précéd.) qui existe nécessairement et comme infinie »²²⁸. Les entités visées par la proposition 21 ne sont donc dites suivre « immédiatement » de la substance que *rétrospectivement*, parce qu'une nouvelle position a eu lieu entre temps. Cette position est celle du mode infini dit « médiat »²²⁹ ; elle est opérée dans la proposition 22. Cette remarque terminologique éclaire un point important : rien n'annonçait, en E, I, 21, la position d'une nouvelle entité. De prime abord, la proposition E, I, 22 apparaît d'ailleurs comme un redoublement inattendu. Et son rôle ultérieur dans l'*Ethique* n'en éclaire guère la fonction²³⁰. En particulier, l'éternité des modes dans le *de Libertate* ne sera, comme nous l'avons déjà vu, référée explicitement qu'à la seule proposition 21²³¹. Quel sens faut-il donner, dès lors, au mode infini médiat ? La question est délicate, en raison du caractère elliptique du propos spinoziste sur ce sujet. On a ainsi pu, non sans pertinence, interroger la position d'une *unique* nouvelle entité (le mode médiat de chaque attribut), mettre en doute une telle limitation, pour chaque attribut, des modes dits « infinis » à une simple dualité, et incliner vers une prolifération infinie des modes médiats : « Pourquoi n'y aurait-il que *deux* modes éternels et infinis par attribut ? Ce chiffre a quelque chose d'arbitraire, et même de troublant : à quelle logique obéit-il ? Pourquoi deux, et pas trois ou quatre ? Pourquoi même un nombre *fini* de modes infinis ? Nulle part Spinoza ne l'affirme : il dit bien qu'il ne saurait y avoir, par définition, qu'un seul mode éternel et infini immédiat par attribut, mais pas que seul un tel mode est productif d'un autre mode éternel et infini. Non seulement il se peut, d'après la lettre des textes, qu'il n'y en ait pas que deux : mais de surcroît cela est même nécessaire, puisque "rien n'existe, sans que de sa nature ne suive quelque effet" ! Un mode éternel et infini, parce qu'il n'est pas immédiat, n'en devient pas pour autant stérile : comme toute chose, il produit des effets ; et ces effets sont

²²⁸ E, I, 23, dém, nous soulignons.

²²⁹ E, I, 23, dém : « *mediante aliqua modificatione* » ; E, I, 28, sc : « *mediantibus* ».

²³⁰ Il y est fait référence, en tout et pour tout, à quatre reprises. Outre sa présence, déjà remarqué, en E, I, 23, dém, on la trouve dans la démonstration de la proposition 28 du *de Deo*, dans l'Appendice de celui-ci, et en E, II, 11, dém. Dans ces deux derniers usages, elle est accompagnée de la proposition E, I, 21, et ne joue vis-à-vis d'elle aucun rôle spécifique. Dans la démonstration de E, I, 28, elle n'apparaît que négativement, pour nier l'infinité de la cause d'une affection finie.

²³¹ E, V, 40, sc.

nécessairement des modes eux-mêmes éternels et infinis »²³².

Comprendre la nécessité de la position du mode médiateur, c'est saisir la nature de la médiation jouée par le mode immédiat. Il faut commencer, sur ce point, par exclure toute interprétation temporalisante ou instrumentale : le mode infini médiateur n'est pas « après », « ailleurs », ou « grâce » au mode infini immédiat. Cette médiation n'est pas non plus à proprement parler ontologique. Comme nous l'avons vu, ontologiquement, le mode médiateur suit tout aussi immédiatement que le mode immédiat de la nature absolue de Dieu ; il n'est pas le niveau inférieur d'une émanation. Saisis en eux-mêmes, ces ensembles ne recouvrent pas des catégories distinctes de choses. Pour mieux appréhender leur rapport, il faut reprendre à nouveau l'énoncé de la proposition 22 : « Tout ce qui suit d'un certain attribut de Dieu en tant qu'il est modifié de telle modification qui *de par cet attribut existe nécessairement et comme infinie*, doit aussi exister nécessairement et comme infini ». Nous avons souligné les éléments qui, dans cette phrase, insiste sur la nature d'infinité et d'éternité *par la cause* du mode immédiat. Car c'est dans ce statut du mode immédiat qu'il faut chercher l'origine de son rôle de médiation. Si quelque chose suit du mode immédiat, vis-à-vis duquel celui-ci fasse figure d'intermédiaire, c'est en raison de son infinité et de son éternité *par la cause*. En effet, de la nature d'une entité infinie et éternelle par sa cause suivent nécessairement certaines choses ; non pas cependant des effets physiques, mais une seule *possibilité logique*. La Lettre 12 à Meyer le disait déjà clairement : « Dans tout ce qui précède on voit clairement que certaines choses sont infinies par leur nature et *ne peuvent être* conçues en aucune façon comme finies ; que certaines choses le sont par la vertu de la cause dont elles dépendent, et que toutefois, quand on les conçoit abstraitement, *elles peuvent être* divisées en parties et être regardées comme finies »²³³. Ce qui est infini par la cause peut, à la différence de l'infini par nature, être conçu abstraitement. Cette abstraction consiste en la séparation des choses d'avec leur cause éternelle et infinie²³⁴. Dans la lettre à Meyer, en 1663, cette opération est seulement le fait de l'imagination. Nous aurons l'occasion d'y revenir²³⁵, mais nous pensons qu'il n'en est plus tout à fait de même dans l'*Ethique* : dans le deuxième genre de connaissance en effet, c'est la raison elle-même qui conçoit les choses séparées de leur cause immanente, éternelle et infinie ; la raison connaît les notions communes, les propriétés des choses, mais elle ignore l'existence des modes considérés concrètement, leur essence²³⁶. Cependant, et c'est là le point capital, elle atteint une vérité : « La connaissance du premier genre est l'unique cause de fausseté, et celle du deuxième et

²³² P. Séverac, *Unions et désunions*, op. cit., p 71.

²³³ Lettre 12 à Meyer, nous soulignons.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Cf *infra*, II.3.1.2.

²³⁶ E, II, 37 ; la définition du deuxième genre de connaissance, en E, II, 40, sc 2, ne fait aucune mention de la substance : « nous avons des notions communes, et des idées adéquates des propriétés des choses (voir le Coroll. Prop. 38, la Prop. 39 avec son Coroll. et la Prop. 40 de cette p.) ; et cette manière-ci, je l'appellerai raison et connaissance du deuxième genre ». Rappelons également que les notions communes n'atteignent l'essence d'aucune chose, cf E, II, 37.

du troisième est nécessairement vraie »²³⁷. Il y a une possibilité d'abstraire, de séparer les choses éternelles et infinies par leur cause de celle-ci, soit de les considérer comme finies et durables, sans qu'il y ait là source d'erreur. L'abstraction est légitime, elle *suit* de la nature de l'infinité par la cause, qui se prête à cette opération.

2.1.2. Dédution de la logique *sub duratione*

Le mode immédiat est solidaire de la logique *sub specie aeternitatis* ; mais, en tant qu'infini et éternel *par la cause*, il enveloppe la possibilité d'une autre saisie, possibilité qui l'excède et mène à la position d'une nouvelle entité, le mode médiat. Spinoza expose ces deux logiques dans le *de Libertate* : « Nous concevons les choses comme actuelles de deux manières selon que nous les concevons soit en tant qu'elles existent en relation à un temps et à un lieu précis, soit en tant qu'elles sont contenues en Dieu et suivent de la nécessité de la nature divine »²³⁸. Cette seconde logique, Spinoza l'assimile sans hésitation au regard *sub specie aeternitatis* : « Et celles qui sont conçues de cette deuxième manière comme vraies, autrement dit réelles, nous les concevons sous l'aspect de l'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu »²³⁹. Qu'en est-il de la première « manière » ? On pourrait être tenté, au regard de la référence au « temps » qu'elle contient, de la réduire à une simple vue de l'imagination. Toutefois, il s'agit bien, dit Spinoza, de deux façons de « concevoir ». Surtout, quelques lignes auparavant, en E, V, 23, sc, Spinoza a explicitement rapproché la saisie des choses en rapport à un temps précis à une conception *sub duratione* : « Notre Esprit ne peut donc être dit durer, et son existence ne peut se définir par un temps précis, qu'en tant qu'il enveloppe l'existence actuelle du Corps, et ce n'est qu'en cela qu'il a la puissance de déterminer par le temps l'existence des choses et de la concevoir sous la durée [*sub duratione*] »²⁴⁰. La possibilité de cette double saisie, *sub duratione* ou *sub specie aeternitatis*, est le privilège de ce qui est éternel et infini par la cause ; elle ne saurait concerner la substance ; elle est le propre des affections. L'essence d'un mode n'enveloppe pas son existence, *si ce n'est par l'intermédiaire* du lien immanent qui l'unit à la substance ; détaché de cette cause, qui lui confère infinité et éternité, il ne peut qu'être pensé fini et durable. Aussi Spinoza rappelle-t-il toujours, lorsqu'il traite de l'infinité par la cause et de ce qui en suit, le statut ontologique des modes : c'est le cas au début de la démonstration de la proposition 23²⁴¹, puis à la charnière des deux développements du scolie de E, I, 28²⁴². La légitimité d'une saisie duale ne fait qu'un avec le statut du mode, de ce qui est nature. La vérité de la conception *sub duratione* est fondée

²³⁷ E, II, 41.

²³⁸ E, V, 29, sc.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ E, V, 23, sc.

²⁴¹ E, I, 23, dém : « En effet, une manière est en autre chose, par quoi elle doit se concevoir (par la Défin. 5), c'est-à-dire (par la Prop. 15) qu'elle est en Dieu seul, et peut se concevoir par Dieu seul.

²⁴² E, I, 28, sc : « Car les effets de Dieu ne peuvent ni être ni se concevoir sans leur cause (par la Prop. 15 et le Coroll. Prop. 24) ».

ontologiquement dans la nature du mode. Et c'est bien ce dont traite le scolie de la proposition 28 du *de Deo*, sur lequel nous pouvons une dernière fois revenir. Son premier moment est gouverné par la logique *sub specie aeternitatis* ; mais le second marque la légitimité d'une approche distincte, *sub duratione*, dont Spinoza vient de faire usage dans l'énoncé et la démonstration de E, I, 28 : « Dieu ne peut être proprement dit cause lointaine des choses singulières, sinon peut-être pour nous permettre de distinguer ces dernières de celles qu'il a produites immédiatement ». La distinction ne passe pas entre deux catégories d'entités, mais entre deux manières, « pour nous », de concevoir les mêmes choses. Et l'on s'explique alors mieux la continuité déjà notée entre le I^o et le II^o du scolie, marquée par la forme verbale « *sequitur* » : ces choses qui suivent immédiatement de Dieu, *par le fait même qu'elles soient produites, naturées*, enveloppent la possibilité d'un autre regard. Il faut toutefois s'entendre : la légitimité des deux logiques ne signifie pas leur équivalence. La fin du scolie de la proposition 28 marque au contraire l'inégalité des deux approches. Toutes les deux sont vraies, mais la logique *sub specie aeternitatis* saisit les choses dans ce qu'elles ont de plus concret, de plus intime, quand la logique *sub duratione* souffre d'une abstraction irréductible, qui n'est autre que la séparation des choses d'avec Dieu.

La position du mode infini médiate suit nécessairement du mode infini immédiat, car celui-ci regroupe des entités éternelles et infinies par leur cause, c'est-à-dire des modes. Ceux-ci peuvent être saisis par une logique concrète - on obtient alors le mode infini immédiat. Mais ils enveloppent ontologiquement, de par la nature de leur infinité, la possibilité d'une autre approche, d'une autre perspective, que l'on dira *sub duratione*. A ce stade, toutefois, un écueil doit être évité : en aucune façon il ne peut s'agir d'assimiler le mode infini médiate à cette seule possibilité. Un tel propos serait absurde : cette légitimité, fondée ontologiquement, n'en reste pas moins *logique*. Elle est enveloppée dans la nature du mode infini immédiat, et ce par quoi il fait office de médiation. Mais elle est le propre de l'attribut Pensée : elle est réflexion sur l'idée d'infini par la cause, idée du mouvement et du repos, idée de l'idée de Dieu²⁴³ ; en tant que telle, elle pense ce qui suit de l'infini par la cause, à savoir cette légitimité d'une autre logique ; elle explicite la position du mode médiate, mais ne s'y identifie pas. Le mode médiate est, comme le mode immédiat, un ensemble, une totalité de choses, qui se décline dans l'infini des attributs. Cet ensemble suit, exprime la possibilité d'une saisie duale des modes, qui n'était qu'enveloppée dans le mode immédiat : il est *l'espace, la juridiction* définie par ce droit. Le mode médiate a donc bien, ontologiquement, la même extension que le mode immédiat ; il regroupe les mêmes choses, à savoir la Nature naturée universelle, la totalité des modes. Le mode

²⁴³ Dire cela, ce n'est pas introduire un quelconque déséquilibre entre les attributs. Pas plus ici qu'ailleurs l'idée d'idée ne marque un « privilège » de l'attribut Pensée (cf les interrogations de Tschirnhaus sur une « plus grande extension » de l'attribut Pensée, Lettre 70 de Schuller à Spinoza). Soit une idée A. L'idée de cette idée n'a pas d'autre contenu objectif que l'idée A. Elle n'est pas une seconde idée. L'idée d'idée est l'intensification réflexive du contenu intrinsèque de A, c'est-à-dire de son être formel : elle doit permettre de faire passer l'idée A à l'adéquation, en déployant la chaîne causale qu'elle enveloppe, c'est-à-dire les idées dont elle est issue et celles qu'on en peut déduire - ce qui explique que d'une idée adéquate ne puisse suivre qu'une autre idée adéquate, cf E, II, 40.

immédiat était l'ensemble des choses produites par Dieu considérées dans leur rapport immanent à la substance. Le mode médiat est l'ensemble infini et éternel des choses produites par Dieu saisies à l'aune de la possibilité de leur double conception, *sub duratione* ou *sub specie aeternitatis*. La position du mode médiat n'a pas d'autre fonction que de déduire la légitimité d'une autre logique, celle de la finitude et de la durée. S'il n'y a bien qu'un seul mode médiat dans chaque attribut, c'est que la médiation opérée par le mode immédiat n'est pas celle d'une causalité ontologique, dérivant d'une puissance, susceptible d'entretenir une chaîne causale infinie de causes et d'effets ; elle est une possibilité logique, un droit, fondé dans la nature des modes, et qui ne peut aboutir qu'à *une seule* position : celle d'une juridiction qui délimite le champ d'application commun de deux logiques indépendantes et bien-fondées.

2.2. *L'extension du médiat : la connexio*

2.2.1. « *Facies totius universi* » : la lettre 64 à Schuller

C'est bien au tracé d'un espace que Spinoza renvoie Schuller, lorsque celui-ci l'interroge sur l'identité du mode infini médiat : « la figure de l'Univers entier qui demeure toujours la même bien qu'elle change en une infinité de manières »²⁴⁴. Il est bien connu que Spinoza ne réfère pas cette expression à un attribut précis. Ce silence a beaucoup interrogé les commentateurs et il faut, sur ce sujet, se contenter d'hypothèses. Essayons de l'éclairer à partir de ce que nous avons dit de la position du mode médiat. Celle-ci est solidaire de la nature du mode. Nous avons vu Spinoza toujours revenir à ce statut modal lorsqu'il s'agissait de distinguer l'immédiat et le médiat, de déduire la légitimité d'une saisie *sub duratione* des affections de la substance. Dans ces pages, Spinoza considère toujours le mode dans sa plus grande généralité, dans leur simple définition comme « affections d'une substance »²⁴⁵ ; jamais il n'est fait mention d'un attribut spécifique. De même, dans la Lettre 12, lorsqu'il s'agit d'expliquer à Meyer la différence de l'infinité par nature et de l'infinité par la cause, Spinoza précise devoir auparavant « traiter en quelques mots de quatre sujets : la Substance, le Mode, l'Eternité, la Durée »²⁴⁶. A nouveau, la réflexion sur l'infinité par nature et l'infinité par la cause fait l'économie de toute mention des expressions différenciées du naturant et du naturé dans l'infinité des attributs. Car l'accent est alors mis sur l'expressivité *modale* de la substance ; il s'agit de saisir le rapport du naturant et du naturé dans sa plus simple *expression* ; celle de la substance dans ses attributs passe donc au second plan, elle est comme « ramassée » dans l'expression de la substance dans ses modes²⁴⁷. Bien sûr, un mode n'est jamais mode de la substance « en général », mais seulement de la

²⁴⁴ Lettre 64 à Schuller.

²⁴⁵ E, I, déf 5.

²⁴⁶ Lettre 12 à Meyer.

²⁴⁷ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p 310 : « Cette notion d'expression est essentiellement triadique : on doit distinguer ce qui s'exprime, l'expression même et l'exprimé. Or le paradoxe est

substance exprimée sous tel ou tel attribut ; chaque mode a un corrélat dans l'infinité des attributs, et tous expriment une seule et même réalité, mais celle-ci n'est pas une mystérieuse « chose » inexprimée, située dans un double-fonds hypothétique du réel, et qu'il faudrait distinguer des modes ; dans l'univers modal aussi, ce qui s'exprime n'existe pas hors de ces expressions. Reste que si l'ordre de la production divine s'exprime dans l'infinité des attributs²⁴⁸, Spinoza désigne souvent ce qui compose la Nature naturée, l'ordre de la nature, par le simple terme de « chose », sans autre précision relative aux différents genres d'être : « Les choses [*res*] n'ont pu être produites par Dieu d'aucune autre manière, ni dans aucun autre ordre, qu'elles ne sont produites »²⁴⁹ ; « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses [*rerum*] »²⁵⁰.

Saisi en lui-même, le rapport de production causale par la substance de ses affections est le plus souvent décrit par Spinoza en-dehors de toute référence à la multiplicité infinie des attributs. Or, c'est ce rapport qui gouverne la disjonction de l'infinité par nature et de l'infinité par la cause, d'où suit la position du mode infini médiateur. Le silence de Spinoza sur l'attribut de référence de la *facies totius universi* ne doit pas plus émouvoir que l'indistinction que recouvre, vis-à-vis des différents genres d'être, la notion de « chose » telle que la manie parfois Spinoza. Dans les deux cas, il s'agit de penser le seul fait brut du naturé, qui est d'être produit par une cause infinie et éternelle, et par-là susceptible d'une double appréhension. Lorsque Spinoza évoque l'Univers entier *en tant que mode médiateur*, il vise l'ensemble de ces « choses » en général, des modes en tant que modes, ou encore, pour employer un langage mathématique, de ce qui vaut *pour tout* mode d'un attribut *quelconque*. Non pas, encore une fois, que cet Univers de « choses » préexiste à son expression différenciée dans l'infinité des attributs - le spinozisme n'est pas un monisme grossier - ou qu'il soit impossible de le décliner dans les différents

que, à la fois, l'"exprimé" *n'existe pas* hors de l'expression, et pourtant ne lui ressemble pas, mais est *essentiellement* rapporté à ce qui s'exprime, comme distinct de l'expression même. Si bien que l'expression est le support d'un double mouvement : ou bien on enveloppe, on implique, on enroule l'exprimé dans l'expression, pour ne retenir que le couple "exprimant-expression" ; ou bien on développe, on explique, on déroule l'expression de façon à restituer l'exprimé ("exprimant-exprimé") ».

²⁴⁸ E, II, 7, sc : « en sorte que, aussi longtemps que l'on considère les choses comme des manières de penser, nous devons expliquer l'ordre de la nature tout entière, autrement dit la connexion des causes [*causarum connexionem*], par le seul attribut Pensée, et, en tant qu'on les considère comme des manières de l'Étendue, l'ordre de la nature tout entière doit également *s'expliquer* par le seul attribut de l'Étendue, et je l'entends ainsi des autres attributs », nous soulignons.

²⁴⁹ E, I, 33.

²⁵⁰ E, II, 7. P. Macherey dit bien qu'on ne saurait rattacher les choses dont il est ici question à un attribut particulier : « les choses dont il s'agit ici sont toutes les choses, telles qu'elles avaient été désignées dans les propositions précédentes à l'aide de l'expression "une infinité de choses selon une infinité de modes" (*infinita infinitis modis*), donc les choses en général quel que soit le genre d'être auquel elles appartiennent, et non seulement les corps pour autant que ceux-ci sont exclusivement des déterminations de l'étendue. Ainsi la proposition 7 du *de Mente* n'affirme pas l'identité extrinsèque entre deux systèmes d'ordre et de connexion se faisant vis-à-vis, dont l'un serait celui des idées et l'autre celui des choses donnant leurs objets à ces idées, ces choses étant elles-mêmes identifiées unilatéralement à des corps ; mais elle pose que l'ordre et connexion des idées se ramène dans sa propre constitution intrinsèque à celui auquel sont soumises toutes les choses en général dont il ne se distingue en rien ».

genres d'être : il y a une figure de l'Univers mental, comme de l'Univers étendu²⁵¹. Mais cette déclinaison est inutile, superflue, eu égard à la fonction du mode infini médiat dans l'économie ontologique du spinozisme, fonction qui regarde seulement une question de droit relative à la nature du mode en général : la possibilité, pour tout mode d'un attribut quelconque, d'être pensé selon deux logiques différentes. Tel n'était pas le cas des développements relatifs aux modes infinis immédiats : « ceux du premier genre sont pour la Pensée, l'entendement absolument infini, pour l'Étendue le mouvement et le repos »²⁵². Car la perspective immédiate n'est pas relative à la *possibilité* de la connaissance ; le mode infini immédiat n'est pas une juridiction. La logique concrète ne saisit pas les modes dans leur généralité, pour un attribut quelconque ; elle conçoit les modes *dans leur essence*, c'est-à-dire dans leur lien immanent à *tel ou tel attribut* de la substance : « Et ce genre de connaître procède de l'idée adéquate de l'essence formelle *de certains attributs de Dieu* vers la connaissance adéquate de l'essence des choses »²⁵³. La nature des essences, et du mode infini immédiat qui les regroupe, varie *significativement* selon les attributs : l'essence d'un corps est un certain rapport de mouvement et de repos, celle d'un esprit l'idée d'un certain objet (le corps) existant en acte²⁵⁴.

²⁵¹ La lettre à Schuller renvoie au lemme 7 de la « petite physique » du *de Mente*, où Spinoza traite de l'Individu infini qu'est la « nature tout entière ». Un Individu étant, par définition, une union de corps (E, II, Définition de l'Individu), on ne dira pas du mode infini médiat de la Pensée qu'il est un « Individu intellectuel », mais plutôt l'idée de l'Individu corporel infini.

²⁵² Lettre 64 à Schuller.

²⁵³ E, II, 40, sc 2, nous soulignons.

²⁵⁴ Nous ne pensons donc pas qu'il y ait une lacune dans le texte spinoziste, concernant en particulier le mode infini médiat de la Pensée ; il nous semble vain de chercher à combler quoi que ce soit. Ce dessein a certes mené à des tentatives intéressantes. La plus séduisante est celle proposée par J-M. Beyssade (« Sur le mode infini médiat dans l'attribut de la pensée. Du problème (Lettre 64) à une solution (*Ethique* V, 36) », *Revue Philosophique*, n°1, janv-mars 1994, pp 23-26) ; elle élit l'amour intellectuel de Dieu comme mode infini médiat de la pensée, faisant face à la figure de l'univers tout entier, restreint dès lors au seul attribut étendu. En acceptant même les présupposés de cette solution (le silence de Spinoza quant aux attributs dans la Lettre à Schuller est problématique), une question demeure : tous les hommes sont-ils des parties de l'*amor Dei intellectualis* au même titre que de l'Univers étendu ? L'amour intellectuel de Dieu suit du troisième genre de connaissance (E, V, 33). Chacun, sans doute, a quelque expérience de la science intuitive, puisqu'en chaque esprit existe une partie éternelle, que l'idée adéquate de Dieu est enveloppée dans toute connaissance (E, II, 46). Mais cette idée n'est pas connue clairement (E, II, 47, sc) ; il ne s'ensuit qu'une expérience confuse de l'éternité, un simple sentir d'éternité (E, V, 23, sc) que les hommes d'imagination et de mémoire assimilent à une immortalité (E, V, 34, sc). Or, c'est précisément de l'attention à cette idée de la substance que dérive le troisième genre de connaissance, la certitude de la dépendance formelle de notre esprit à la puissance absolue de penser, et par-là l'amour intellectuel de Dieu, c'est-à-dire la béatitude (E, V, 36, sc assimile sans conteste les deux notions). En conséquence, l'amour intellectuel de Dieu n'est pas un simple effet de la conscience de son éternité (commune à tous les hommes), mais du savoir de celle-ci (seul fait du sage). Il ne saurait donc être partagé par tous les hommes : « les méchants n'ont pas l'amour de Dieu qui découle de la connaissance de Dieu » écrit Spinoza à Blyenbergh (Lettre 19 à Blyenbergh). Dans ces conditions, il nous semble difficile d'en faire un correspondant pertinent, dans l'attribut Pensée, à l'Univers étendu *tout entier*, c'est-à-dire *universel*.

2.2.2. Genèse de la logique *sub duratione* : synchronie et diachronie dans l'ordre de la Nature

Le mode médiat est l'ensemble des choses susceptibles de tomber simultanément sous les logiques *sub duratione* et *sub specie aeternitatis*. La légitimité de la saisie *sub specie aeternitatis* était déjà établie avec la position du mode immédiat. Le mode médiat est donc le fruit d'une médiation réfléchissant la possibilité de concevoir les modes infinis par la cause autrement, *sub duratione*. Il s'agit à présent de donner corps à cette autre approche, de voir comment elle se déploie dans la juridiction circonscrite par le mode médiat. On peut, pour cela, faire intervenir la notion d'« ordre ». Dans l'*Ethique*, Spinoza emploie la notion d'ordre pour désigner l'ensemble des choses produites par Dieu²⁵⁵. L'extension du mode médiat est celle même de l'ordre de la nature, c'est-à-dire la totalité des choses naturées ; l'expression de « nature toute entière », qui figure dans le Lemme 7 auquel Spinoza renvoie Schuller au sujet du mode médiat, est également accolée à l'ordre de temps à autre²⁵⁶. L'ordre est le Tout des choses produites par Dieu ; et à travers l'idée d'ordre, ce Tout est saisi non en un seul bloc, mais distributivement, dans la multiplicité de ses éléments. Cette prise en compte des parties se remarque aussi par l'association fréquente dans l'*Ethique* de l'ordre avec l'idée de « connexion »²⁵⁷. *Ordo* et *connexio*, chez Spinoza, s'identifient ; en témoigne la grammaire de la proposition 7 du *de Mente*²⁵⁸, où la troisième personne du singulier du verbe *esse*, et le neutre singulier « *idem* », souligne bien que l'ordre et la connexion ne recouvrent pas deux réalités distinctes, dont la coordination aurait exigé l'emploi du pluriel ; l'ordre *est la même chose* que la connexion, et vice-versa. Or, la *connexio* a toujours trait chez Spinoza au rapport entre les parties modales : « Car si la substance corporelle pouvait se diviser de telle sorte que ses parties fussent réellement distinctes, pourquoi donc une de ces parties ne pourrait-elle être anéantie cependant que les autres resteraient connectées entre elles [*inter se connexis*] tout comme avant ? »²⁵⁹.

Ce qui nous importe ici, c'est le double usage que fait Spinoza de la saisie des parties *via* les notions d'ordre et de connexion. Il y a d'abord un usage *local et diachronique*. Celui-ci fait fond sur le rapport entre les parties, dans l'ignorance du tout. Et cette oblitération de la totalité n'est rien d'autre que l'oubli de l'accord général qui gouverne les parties : « Pour le rapport du tout et des parties je considère les choses comme parties d'un certain tout, toutes les fois que leur nature s'ajuste à celle des autres parties, de façon qu'il y ait autant que possible accord entre elles. Toutes les fois en revanche que les choses ne s'ajustent pas les unes aux autres, chacune d'elles forme dans notre esprit une idée

²⁵⁵ E, I, 33.

²⁵⁶ E, II, 7, sc ; E, IV, 4, dém ; E, IV, ch 32.

²⁵⁷ On trouve les deux notions jointes à 19 reprises dans l'*Ethique* : E, II, 7 (deux fois) ; E, II, 7, cor ; E, II, 7, sc (deux fois) ; E, II, 9, dém (deux fois) ; E, II, 9, cor, dém (deux fois) ; E, II, 19, dém (deux fois) ; E, II, 20, dém (deux fois) ; E, V, 1, dém (six fois). Seules deux occurrences du vocabulaire de la connexion, en E, I, 15, sc et en E, III, déf. aff. 4, font exception à cette association.

²⁵⁸ E, II, 7 : « L'ordre et la connexion [*connexio*] des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses ».

²⁵⁹ E, I, 15, sc.

distincte et doit être en conséquence considérée comme un tout, non comme une partie »²⁶⁰. L'ignorance de la totalité véritable mène à la constitution de totalités relatives, qui ne sont en fait que des *parties* de la première. C'est à partir de l'expérience de la *contradiction* que se découpent des totalités relatives, pleinement positives intrinsèquement, mais toujours susceptible de rencontrer une opposition extérieure. Or cette expérience est elle-même fonction d'une situation, d'un certain point de vue sur les choses, qui n'est pas celui, global, de la totalité, mais celui toujours local d'une partie parmi d'autres. Ainsi un ver dans le sang « considérera chaque partie du sang comme un tout, non comme une partie, et ne pourrait savoir comment toutes ces parties sont sous la domination d'une seule et même nature, celle du sang, et obligées de s'ajuster les unes aux autres suivant que l'exige cette nature pour qu'entre leur mouvement s'établisse un rapport leur permettant de s'accorder »²⁶¹. Spinoza le dit bien : nous sommes spontanément dans la nature comme ce ver dans le sang²⁶². Nous n'appréhendons pas l'Univers en surplomb, dans sa totalité dépliée, mais de façon anamorphique, froissée, comme à travers un miroir brisé où les conséquences masquent leurs prémisses²⁶³. Cette perspective ne connaît que les rencontres des parties de proche en proche, selon leur succession temporelle et leur juxtaposition spatiale, régies par une causalité transitive, telle que la décrit la proposition 28 du *de Deo* : « Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre cause qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et à son tour cette cause ne peut non plus exister ni être déterminée à opérer à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini »²⁶⁴. On le voit, c'est à ce niveau que surgissent finitude et durée ; la détermination, ici, est toujours potentiellement négatrice ; les parties *singulières* sont celles qui occupent provisoirement un temps et un lieu précis²⁶⁵ ; l'ordre des parties de la nature, de ce point de vue, a rapport aux vicissitudes de l'existence abstraitement conçue, disjointe de l'essence²⁶⁶.

Mais l'ordre de la nature, la connexion des parties, fait l'objet d'un autre usage chez Spinoza. Pour employer le vocabulaire de la correspondance avec Oldenburg, on dira qu'il ne s'agit plus alors de la manière, potentiellement contradictoire, dont une partie se rattache, *localement et*

²⁶⁰ Lettre 32 à Oldenburg.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.* : « ce ver, vivant dans le sang comme nous vivons dans une certaine partie de l'univers ».

²⁶³ E, II, 28. La description de cette perception *ex ordine naturae* des autres parties de la nature, à travers les rencontres fortuites que l'on fait localement avec elles, est donnée en E, II, 29, sc.

²⁶⁴ E, I, 28.

²⁶⁵ Comme le remarque C. Jaquet, jamais Spinoza ne parle d'« essences singulières ». Cf *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza, op. cit.*, p 98. La singularité est étroitement liée à la finitude chez Spinoza. Le début de la proposition 28 du *de Deo* l'indiquait déjà (« Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée ») ; la définition de la « chose singulière », dans le *de Mente*, le confirme : « Par choses singulières, j'entends les choses qui sont finies et ont une existence déterminée » (E, II, déf 7).

²⁶⁶ « L'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire, c'est-à-dire, selon l'ordre de la nature il peut aussi bien se faire que tel ou tel homme existe ou bien qu'il n'existe pas » (E, II, ax 1) ; « la durée de notre corps dépend de l'ordre commun de la nature » (E, II, 30, dém).

diachroniquement, aux autres parties, mais de la façon dont elle *s'accorde avec le tout*²⁶⁷. Ce point de vue est *global et synchronique*. Car la cohésion des parties²⁶⁸ n'est complète que du point de vue de la seule totalité véritable : l'Univers tout entier, illimité, le mode infini médiateur en personne. En tant qu'elles sont référées au tout, les parties ne se contredisent plus. Considéré globalement, l'Univers ne connaît aucune négation. Et cette affirmation absolue est l'infini même du mode infini médiateur. Elle est celle de la *connexio*, considérée dans sa totalité. Spinoza la désigne, dans l'*Ethique*, par l'expression, toujours réitérée, « et ainsi à l'infini ». Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel n'y a vu qu'un « mauvais infini », œuvre de l'imagination, infini en puissance qui n'est que simple indéfini²⁶⁹. Il est suivi sur ce point par certains commentateurs²⁷⁰. Il nous semble pourtant qu'il n'y a là rien d'autre que le véritable infini, le seul que Spinoza n'ait jamais pensé, et qui est la positivité, l'affirmation d'une certaine nature. Cette nature est ici celle de l'unique *connexio* des parties de la Nature, *connexio* infinie et illimitée, que décrit en détail E, I, 28, et que ramasse l'expression de « nœud infini », employée par Spinoza dans le *de Libertate*²⁷¹. Considéré globalement, en tant que connexion infinie, en tant qu'ordre éternel²⁷², le mode médiateur « demeure toujours le même »²⁷³ ; ce n'est que du point de vue du rapport entre les parties, rapport diachronique qui ignore la totalité, qu'il peut être dit changer d'une infinité de manières²⁷⁴.

En tant que mode, l'Univers est infini et éternel par la cause. Saisi concrètement, c'est-à-dire en tant qu'il suit immédiatement de la nature absolue d'un certain attribut de Dieu, il ne dure pas, et tombe sous la logique *sub specie aeternitatis*. Pour cette raison, il ne saurait être dit intrinsèquement solidaire de la logique *sub duratione*, comme pouvait l'être le mode immédiat eu égard à la perspective *sub specie aeternitatis*. Il n'y a pas de symétrie parfaite entre les logiques (*sub duratione*, *sub specie aeternitatis*) et les ensembles (mode médiateur, mode immédiat). On ne peut donc se contenter de dire, sans autre précision, que le mode infini médiateur correspond à un « univers des existences », au sens de

²⁶⁷ Lettres 30 et 32 à Oldenburg.

²⁶⁸ Lettre 32 à Oldenburg : « par cohésion des parties j'entends simplement que les lois ou la nature de chaque partie s'ajustent de telle façon aux lois de la nature d'une autre qu'il ne peut y avoir de contrariété entre elles ».

²⁶⁹ « Spinoza distingue (...) l'infini de l'imagination (*infinitum imaginationis*) de l'infini du penser (*infinitum intellectus, infinitus actu*). La plupart des hommes n'en arrivent qu'au premier ; c'est là le mauvais infini, quand on dit, "et ainsi à l'infini" (...) ; l'infini philosophique, ce qui est infini *actu*, est l'affirmation de soi-même ; l'infini de l'intellect, Spinoza le nomme l'affirmation absolue », *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, VI. (*La philosophie moderne : de Bacon aux « Lumières »*), trad. P. Garniron, Vrin, Paris, 1985, p 1462-1463.

²⁷⁰ Tel C. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, op. cit., p 137 : « la véritable expression de l'indéfini est cependant la formule bien plus fréquente "et ainsi à l'infini" ».

²⁷¹ E, V, 6, dém : « L'esprit comprend que toutes les choses sont nécessaires (par la Prop. 29 p. 1) et sont déterminées à agir et à opérer par le nœud infini des causes (par la Prop. 28 p. 1) ». On notera la référence explicite faite ici à la proposition 28 du *de Deo*. Sur l'ordre de la nature spinoziste comme réseau structural, trame, enchevêtrement de relations irréductible à une série linéaire, cf V. Morfino, *Le temps de la multitude*, op. cit., pp 26-30.

²⁷² TRE, § 12 : « surtout après que nous aurons eu connaissance de ce que toutes les choses qui se font, se font selon un ordre éternel [*secundum aeternum ordinem*] ».

²⁷³ Lettre 64 à Schuller.

²⁷⁴ Ainsi, dans le cas de l'attribut étendue, « nous concevons facilement que la nature tout entière est un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier », E, II, 12, Lemme 7, nous soulignons.

l'existence durable et finie²⁷⁵. La finitude et la durée n'apparaissent qu'à partir d'un certain point de vue sur l'Univers, sur l'ordre de la nature. Elles sont corrélatives d'un changement d'échelle. Les parties de l'ordre de la nature peuvent être considérées comme finies, c'est-à-dire comme enveloppant la possibilité d'une négation, lorsque leur connexion est saisie localement, dans l'ignorance de la nature de la totalité, soit de l'accord universel de chaque partie avec son tout. Cette vision, qui dérive du fait même de n'être qu'une partie de cet ordre, de ne l'appréhender qu'au fil des rencontres, n'est pas illégitime ; elle n'est pas synonyme de fausseté : l'opposition du sang et du poison, celle de la brique qui tombe du toit et de l'homme qui passe, sont des vérités ; mais ce sont des vérités relatives à une certaine échelle, qu'est pas celle de la totalité véritable où l'ensemble des choses s'accordent, concourent, s'ajustent. L'abstraction irréductible de la logique *sub duratione* provient de son ancrage empirique dans le monde changeant et hasardeux des rencontres. Cet enracinement lui masque le principe commun à toutes choses, l'immanence du nature dans le naturant, et par-là le fait de l'infinité et de l'éternité par la cause. Et l'on conçoit que la logique *sub duratione* s'achève, et laisse place à la perspective *sub specie aeternitatis*, dès lors qu'elle saisit les notions communes les plus universelles, c'est-à-dire celles qui sont aussi bien dans une partie de la nature que dans le tout²⁷⁶. Les notions communes universelles transcendent la limitation de fait de la logique *sub duratione*, qui réside dans l'impossibilité, toujours rappelée par Spinoza, de remonter de proche en proche la connexion des parties jusqu'à la totalité²⁷⁷. Sans donner le détail exhaustif de l'ensemble de l'ordre de la nature, elles en offrent les lois générales et invariables, et organisent ce faisant le passage du point de vue diachronique à la perspective synchronique. Elles sont la saisie rationnelle de la convenance de toutes choses. Non celle toutefois de leur infinité : on ne confondra pas la non-contradiction des parties du point de vue du tout avec l'infinité propre à chacune de ces parties ; on n'assimilera pas l'accord des parties dans le mode médiat à la détermination positive des essences dans le mode immédiat ; la cohésion des parties de l'ordre de la nature est celle du *commun*, non de l'*essentiel* ; elle n'est pas l'affirmation différenciée de natures irréductibles les unes aux autres ; la seule nature qu'affirme la saisie synchronique de la connexion infinie est celle de l'Univers tout entier. Reste que cette affirmation va constituer le pivot vers le troisième genre de connaissance, le lieu où le sage apprenti prend conscience, remontant à rebours ce que déduisaient *a priori* les propositions 21 à 23 du *de Deo*, de la possibilité d'un autre regard, *sub specie aeternitatis*, sur les choses mêmes qu'il n'avait connues qu'*ex ordine naturae*. Alors, les notions communes les plus universelles seront comprises comme des attributs de Dieu ; la *connexio* infinie et éternelle deviendra synonyme d'impossibilité de diviser

²⁷⁵ M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, op. cit., p 316-319.

²⁷⁶ Sur la plus ou moins grande généralité des notions communes, et sur la genèse « pour nous » de ces notions depuis les moins universelles jusqu'au plus universelles, cf G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., pp 265-267.

²⁷⁷ E, I, App.

réellement la substance²⁷⁸ ; et l'union de toutes les parties de l'ordre de la nature renverra au lien, plus profond, plus concret, de tous les modes avec la substance²⁷⁹ .

3. La logique *sub duratione* (2ème genre de connaissance) : l'indéfini

3.1. L'existence abstraite : la durée indéfinie

3.1.1. L'éternité *a posteriori* du deuxième genre de connaissance

Il y a, dans l'*Ethique*, une déduction de la légitimité de la logique *sub duratione*. La position du mode infini médiat y correspond. Et l'on comprend sa place dans le *de Deo* : les propositions 1 à 20 avaient traité de la Nature naturante, de l'essence de la substance et de sa production ; la seule logique *sub specie aeternitatis* y présidait ; à partir de la proposition 21, et jusqu'à E, I, 29, la production divine est ressaisie en tant que Nature naturée ; la logique *sub duratione* devient légitime ; elle sera explicite dans la proposition 28. Les modes infinis immédiat et médiat jouent donc un rôle central dans l'articulation de l'infini et du fini dans l'*Ethique*, articulation moins ontologique que logique²⁸⁰. Le

²⁷⁸ C'était là le premier usage du vocabulaire de la *connexio*, en E, I, 15, sc : « Car si la substance corporelle pouvait se diviser de telle sorte que ses parties fussent réellement distinctes, pourquoi donc une de ces parties ne pourrait-elle être anéantie cependant que les autres resteraient connectées entre elles [*inter se connexis*] tout comme avant ? ».

²⁷⁹ Lettre 32 à Oldenburg : « De là cette conséquence que tout corps, en tant qu'il subit une modification, doit être considéré comme une partie de l'Univers, comme s'accordant avec un tout et comme lié aux autres parties. (...) Mais je conçois l'unité de substance comme établissant une liaison encore plus étroite de chacune de ses parties avec son tout. Car, ainsi que je vous l'écrivais dans ma première lettre, alors que j'habitais encore Rijnsburg, je me suis appliqué à démontrer qu'il découle de la nature infinie de la substance que chacune des parties appartient à la nature de la substance corporelle et ne peut sans elle exister ni être conçue ».

²⁸⁰ Cette fonction des modes infinis immédiat et médiat est tout autre que celle que leur assignait l'idéalisme allemand. Ces entités rendent compte de l'effort de Spinoza pour penser l'être du fini dans l'infini. Au contraire, l'idéalisme allemand y verra une faille du système. C'est qu'à l'instar de la plupart des commentateurs de Spinoza, l'idéalisme allemand hypostasie l'*infinité* des modes immédiats et médiats, sans voir que l'accent doit être mis sur les notions mêmes d'« immédiat » et de « médiat ». Si l'infinité n'est que le privilège de certaines affections spécifiques, celles-ci apparaissent nécessairement comme des entités artificielles, bricolées pour penser un « passage » de l'infini au fini, un jaillissement de celui-ci dans celui-là. Ainsi Fichte, dans la *Doctrine de la science*, écrit : « le point où la W-L [*Wissenschaftslehre*] se sépare de lui [il s'agit de Spinoza], (...) où elle peut lui prouver, comme à ceux qui philosophent comme lui, qu'il a totalement oublié quelque chose. Il s'agit du point de passage de la substance à l'accident. Il ne s'interroge nullement sur un tel point de passage : c'est pourquoi ce point n'existe pas en fait, sa substance n'est pas non plus, ni son accident : mais il nomme cela tantôt ainsi, tantôt autrement, et c'est un tour de passe-passe. Pour obtenir une différence, il admet ensuite que l'être en tant qu'accident se divise en modifications infinies - faute grave à nouveau, car comment dans l'infinité qui s'épanche en soi, pourrait-il parvenir à un moment solide, fermé ? » (*Doctrine de la science 1801-1802*, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, Vrin, Paris, 1987, t. 1, p 110). Pour Fichte comme pour Hegel, n'ayant pas su penser la manifestation de l'Absolu (par le travail de la négativité chez Hegel, par la liberté chez Fichte), le spinozisme anéantit toute individualité finie dans une substance morte, close sur soi : « Telle était précisément la difficulté de toute philosophie qui ne voulait pas être un dualisme et procédait sérieusement à la recherche de l'unité : c'était nous qui devions périr, ou bien Dieu. Or nous ne voulions pas renoncer à nous-mêmes, et Dieu ne devait pas le faire ! Le premier penseur hardi, auquel la lumière apparût là-dessus, devait alors bien comprendre que si un anéantissement devait être accompli, c'est nous qui devions le subir : ce penseur était Spinoza : il est clair et indéniable que la valeur et l'existence propres des êtres particuliers disparaissent dans son système, et que ceux-

déploiement de la logique *sub duracione* distingue l'*Ethique* des écrits antérieurs de Spinoza. L'évolution a souvent été remarquée : elle consiste en l'épaississement du deuxième genre de connaissance, l'invention décisive des notions communes²⁸¹. Les notions communes sont les fondements de notre raisonnement²⁸². Mais elles ne saisissent pas Dieu *comme tel*. Nous l'avons vu, les notions communes les plus universelles mènent à l'idée de Dieu, elles font le pivot entre le deuxième et le troisième genre de connaissance²⁸³. Mais elles ne sont pas l'idée adéquate de Dieu²⁸⁴. Par exemple, elles atteignent l'étendue comme ce qui est commun à tous les corps, mais non comme attribut de la substance. Le passage de l'un à l'autre se fera seulement lorsque sera détruit l'imaginaire anthropomorphique qui habite la plupart des hommes, et qui repose sur l'association systématique de deux idées d'affections corporelles : l'idée du mot « Dieu » d'une part, celle des corps qui affectent habituellement les hommes de l'autre. « Quant au fait que les hommes n'ont pas une connaissance de Dieu aussi claire que des notions communes, cela vient de ce qu'ils ne peuvent imaginer Dieu comme les corps, et qu'ils ont joint le nom de *Dieu* aux images des choses qu'ils ont l'habitude de voir ; ce que les hommes ne peuvent guère éviter parce qu'ils sont continuellement affectés par les corps extérieurs »²⁸⁵. L'étendue n'est pas *associée* spontanément par les hommes à l'idée qu'ils se font du divin ; même lorsqu'ils la saisissent à travers les notions communes les plus universelles, ils sont encore à mille lieux d'y voir l'un des attributs de la substance. Inversement, dès que le mot « Dieu » est prononcé, ils « tombent »²⁸⁶ dans des images de roi, de souverain, de droits, de punition, etc²⁸⁷. Tout occupés de cet imaginaire, les hommes ne peuvent prêter attention à l'idée adéquate de Dieu qui est pourtant enveloppée dans la moindre de leurs idées, *a fortiori* dans les idées vraies que sont les notions communes. Rien n'est, en un sens, plus commun que Dieu ; mais l'idée adéquate de Dieu n'est pas à proprement parler une notion commune, en raison du préjugé anthropomorphique : « si les hommes prêtaient attention à la nature de la substance, ils n'auraient pas le moindre doute au sujet de la vérité

ci ne conservent qu'une existence phénoménale. Il ne faisait alors que tuer son absolu ou son Dieu (substance = être sans vie) » (*La théorie de la science. Exposé de 1804*, trad. D. Julia, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p 85). Ce qui fait toujours défaut à la lecture de Spinoza par l'idéalisme allemand, c'est la compréhension de la catégorie d'expression. Spinoza ne conçoit pas le rapport de la substance à ses attributs ou à ses modes comme un passage, comme une manifestation enveloppant des médiations, mais comme expression immanente et positive. Son ontologie prétend se passer de toute phénoménologie. Un tel projet ne pouvait qu'échapper à des auteurs imbibés de kantisme. La substance spinoziste ne se phénoménalise pas ; car toute manifestation, et c'est là une thématique héritée du dualisme du noumène et du phénomène chez Kant, suppose un écart, un creusement, une dégradation entre ce qui se manifeste et la manifestation - d'où, notamment, l'ontologie négative de Fichte après 1800. Sur la lecture hégélienne de Spinoza, cf P. Macherey, *Hegel ou Spinoza, op. cit.* ; sur la place générale de Spinoza dans l'idéalisme allemand, cf J-M. Vaysse, *Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris, 1994.

²⁸¹ Cf sur ce point F. Alquié, *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, CDU, Paris, 1971, pp 19-32 ; G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981, ch 5 : « L'évolution de Spinoza (Sur l'inachèvement du "Traité de la Réforme") », pp 149-163.

²⁸² E, II, 40, sc 1.

²⁸³ E, II, 45 ; E, II, 46.

²⁸⁴ E, II, 47.

²⁸⁵ E, II, 47, sc.

²⁸⁶ Spinoza emploie le verbe « *incidere* » pour décrire le mécanisme associatif d'une idée à une autre. Par exemple, E, II, 17, sc.

²⁸⁷ E, II, 3, sc.

de la Prop. 7 ; bien plus, cette Proposition serait pour tous un axiome, et mise au nombre des notions communes »²⁸⁸. L'accès au troisième genre de connaissance n'est rien d'autre que la conquête de cette puissance d'attention.

L'ignorance de Dieu est l'ignorance de l'éternité et de l'infinité par la cause des modes. Et à nouveau, ici, il convient d'être précis. La raison du deuxième genre de connaissance connaît bien *une certaine forme* d'éternité. L'éternité, en effet, n'est rien d'autre que la nécessité d'une existence²⁸⁹. Or, « il est de la nature de la Raison de contempler les choses non comme contingentes, mais comme nécessaires »²⁹⁰ ; d'où le corollaire : « il est de la nature de la Raison de percevoir les choses sous un certain aspect d'éternité »²⁹¹. Mieux, cette nécessité n'est pas une moindre nécessité, ni cette éternité une éternité dégradée : elle est, dit Spinoza, « la nécessité même de la nature éternelle de Dieu »²⁹². De même, en ce qui concerne l'infinité, la connaissance rationnelle se fonde sur les notions communes, qui ne connaissent par définition aucune négation : ce n'est jamais par le commun que l'on se nie²⁹³ ; il n'y a pas de vice dans la nature, les lois de celle-ci s'affirment partout. Mais ce ne sont pas là une éternité et une infinité *par la cause*, pensées par l'intermédiaire de la substance, déduites *a priori*. Bien plutôt, il s'agit de la nécessité de ce qui existe partout et tout le temps, de ce qui est à la fois dans la partie et dans le tout, de l'omniprésence constatée *a posteriori*. En d'autres termes, le deuxième genre de connaissance connaît l'éternité et l'infinité même de la substance, mais sans les saisir dans leur essence, *via* leur engendrement *a priori* par leur cause prochaine²⁹⁴. Cette appréhension différenciée de l'éternité et de l'infinité se laisse voir dans certaines variations terminologiques opérées par Spinoza. Ainsi, dans le *de Mente*, lorsqu'il est question de la saisie *strictement rationnelle* de l'éternité, Spinoza parle d'« un certain regard d'éternité » (« *sub quadam specie aeternitatis* »)²⁹⁵. L'usage de cette expression correspond à la découverte de l'éternité *via* les notions communes : « Ajoute que les fondements de la Raison sont des notions (par la Prop. 38 de cette p.) qui expliquent ce qui est commun à tout, et qui (par la Prop. 37 de cette p.) n'expliquent l'essence d'aucune chose singulière, et qui pour cette raison doivent se concevoir sans aucun rapport au temps, mais sous un certain aspect d'éternité »²⁹⁶. L'expression « *sub quadam specie aeternitatis* » renvoie à l'éternité constatée du commun, de ce qui est omniprésent *dans la durée*. Et sans doute son statut est-il délicat, puisqu'il est le nom même du basculement du deuxième au troisième genre ; sans doute aussi la raison peut-elle, *une*

²⁸⁸ E, I, 8, sc 2.

²⁸⁹ E, I, déf 8.

²⁹⁰ E, II, 44.

²⁹¹ E, II, 44, cor 2.

²⁹² E, II, 44, cor 2, dém. C'est en ce sens qu'on peut dire que la raison perçoit l'éternité telle qu'elle est en soi, dans sa vérité (*Ibid*).

²⁹³ E, IV, 30 : « Nulle chose ne peut être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec notre nature ».

²⁹⁴ TRE, §§ 95-96 : « Pour qu'une définition soit dite parfaite, elle devra expliquer l'essence intime de la chose et éviter qu'à sa place nous n'usurpions certains propres (...). Si la chose est créée, la définition devra, comme nous l'avons dit, comprendre la cause prochaine ».

²⁹⁵ E, II, 44, cor 2 ; E, II, 44, cor 2, dém.

²⁹⁶ E, II, 44, cor 2, dém, nous soulignons.

fois ce basculement effectué, reprendre cette nécessité *a priori*, dans son essence, telle qu'elle est en soi²⁹⁷. Mais elle reste solidaire, dans sa découverte, de la conception des choses en rapport à un certain temps et à un certain lieu précis, ce temps et ce lieu fussent-ils universels.

3.1.2. De l'abstraction superficielle (Lettre 12 à Meyer) à l'abstraction raisonnable (E, II, 45, sc) : statut de l'indéfini

Même lorsqu'elle atteint l'éternité et l'infinité, la logique *sub duratione* demeure *a posteriori*, de par son ignorance de la cause prochaine, substantielle et immanente, de chaque chose. La différence des logiques respectives du deuxième et du troisième genre n'est pas d'objet, mais d'approche. Et de cette différence naît une inégalité : l'éternité est l'« existence même »²⁹⁸, soit l'essence. La durée est, quant à elle, l'existence abstraitement conçue²⁹⁹, c'est-à-dire séparée de l'essence³⁰⁰. Et nous avons déjà dit combien cette abstraction était celle même de la logique *sub duratione*. Mais il convient de distinguer l'abstraction dont il est ici question de celle qu'on trouve dans d'autres textes de Spinoza.

²⁹⁷ Dans le *de Libertate*, en E, V, 29, dém, Spinoza fait référence au corollaire 2 de la proposition 44 du *de Mente* en utilisant la simple expression « *sub specie aeternitatis* », sans la nuance qu'apportait dans ce corollaire le terme « *quadam* » : « puisqu'il est de la nature de la raison de concevoir les choses sous l'aspect de l'éternité [*sub specie aeternitatis*] (par le Coroll. 2 Prop. 44 p. 2), et qu'à la nature de l'Esprit appartient aussi de concevoir l'essence du Corps sous l'aspect de l'éternité (par la Prop. 23 de cette p.) » ; mais c'est que l'éternité atteinte par la raison a été *entre-temps* articulée à la découverte de la part éternelle de notre esprit, à la conception *sub specie aeternitatis* de l'essence de notre corps, qui sont le propre du seul troisième genre de connaissance puisque la connaissance par notions communes ignore les essences. Il n'y a pas de compréhension de la *nature* de l'éternité des modes, par leur cause, hors du troisième genre de connaissance ; il n'y a donc pas, dans le deuxième genre, de regard *sub specie aeternitatis* digne de ce nom. Nous différons donc légèrement de l'interprétation donnée par C. Jaquet de la présence ponctuelle du terme « *quadam* » sous la plume de Spinoza, interprétation qui refuse de référer cette nuance à la séparation du deuxième genre et du troisième genre de connaissance : « Il est donc faux de croire que la conception *sub quadam specie aeternitatis* soit le propre de la raison et se cantonne à la connaissance du second genre tandis que la conception *sub specie aeternitatis* relèverait de la science intuitive » (*Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza, op. cit.*, p 72). Nous suivons pleinement l'auteur sur le sens recouvert par l'expression « *sub quadam specie aeternitatis* » : « Par conséquent, lorsque la raison conçoit les choses *sub specie aeternitatis*, elle ne le fait pas à partir de l'essence du corps, mais de ses propriétés. Dans ces conditions, l'adjectif *quadam* pourrait renvoyer à cet angle d'approche singulier qui ne compromet nullement la valeur adéquate de la perception dans la mesure où les propriétés et l'essence du corps sont également des vérités éternelles. En d'autres termes, concevoir les choses *sub quadam specie aeternitatis* consiste à les comprendre dans leur nécessité et leur vérité à partir des propriétés de notre corps ; concevoir les choses *sub specie aeternitatis* consiste également à les comprendre dans leur nécessité et leur vérité, mais à partir de l'essence de notre corps » (pp 119-120) ; et aussi : « L'adjectif *quadam* n'introduit pourtant pas une différence de nature entre les deux approches, car la connaissance adéquate des propriétés enveloppe celle de l'essence du corps. En développant ce qui est enveloppé, la raison cerne mieux la nature des propriétés et passe ainsi d'une perception *sub quadam specie* à une perception *sub specie aeternitatis* ». Mais il nous semble que, précisément, ce développement correspond au passage du deuxième au troisième genre de connaissance, renversant l'*a posteriori* (le constat empirique des propriétés) en *a priori* (la saisie de l'engendrement des propriétés par l'essence, leur cause prochaine).

²⁹⁸ E, I, déf 8 : « Par éternité, j'entends l'existence même [*ipsam existentiam*] en tant qu'on la conçoit suivre nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle ».

²⁹⁹ E, II, 45, sc : « Ici, par existence, je n'entends pas la durée, c'est-à-dire l'existence conçue abstraitement ».

³⁰⁰ PM, II, ch 1 : « la durée est une affection de l'existence, non de l'essence ».

C'est le cas, en particulier, de la lettre 12 à Meyer. On oublie parfois que cette « lettre sur l'Infini »³⁰¹, aussi célèbre et décisive soit-elle, n'en reste pas moins bien antérieure à la rédaction de l'*Ethique*, et contemporaine des premiers écrits de Spinoza. Elle doit davantage être prise comme un repère d'une doctrine en mouvement, la photographie d'un instant d'une évolution, plutôt que pour témoin d'un état achevé de la pensée de Spinoza. C'est vrai notamment sur le problème de l'abstraction. Dans cette lettre, Spinoza écrit : « Les modes mêmes de la Substance ne pourront jamais être connus droitement, si on les confond avec ces Êtres de raison que sont les auxiliaires de l'imagination. Quand nous faisons cette confusion, nous les séparons de la Substance et *faisons abstraction* de la manière en laquelle ils découlent de l'Eternité, c'est-à-dire que nous perdons de vue les conditions sans lesquelles ces modes ne peuvent être droitement connus »³⁰². Nous sommes ici très proche de l'opération à l'œuvre dans l'*Ethique* : l'abstraction consiste dans les deux cas à séparer les affections de leur cause immanente. Toutefois, en 1663, cette opération est encore le seul fait de l'imagination. Les choses infinies par leur cause sont déjà dites l'objet d'une dualité d'approches : « on n'a pas distingué entre ce que nous pouvons seulement concevoir par l'entendement, mais non imaginer, et ce que nous pouvons aussi nous représenter par l'imagination »³⁰³. Mais l'abstraction n'étant qu'imaginative, il n'y a à cette époque, aux yeux de Spinoza, qu'*une seule* saisie pertinente des choses : l'abstraction est, dès lors, toujours *superficielle*³⁰⁴. C'est du même mouvement, imaginatif de part en part, que l'on sépare les choses de leur cause substantielle, et qu'on leur applique les auxiliaires de l'imagination que sont le temps, la mesure, et le nombre : « Maintenant, du fait que nous pouvons à volonté délimiter la Durée et la Grandeur, quand nous concevons celle-ci en dehors de la Substance et faisons abstraction en celle-là de la façon dont elle découle des choses éternelles, proviennent le Temps et la Mesure. Le Temps sert à délimiter la Durée, la Mesure à délimiter la Grandeur de telle sorte que nous les imaginions facilement, autant que la chose est possible. Puis, du fait que nous séparons de la Substance même les affections de la Substance et les répartissons en classes pour les imaginer aussi facilement qu'il est possible, provient le Nombre à l'aide duquel nous arrivons à des déterminations précises. On voit clairement par-là que la Mesure, le Temps et le Nombre ne sont rien que des manières de penser ou plutôt d'imaginer »³⁰⁵. La finitude, liée à la séparation de la chose d'avec sa cause, ne fait qu'un avec la discrétion : « certaines choses [sont infinies] par la vertu de la cause dont elles dépendent, et (...) toutefois, quand on les conçoit *abstraitement*, elles peuvent être divisées en parties et être regardées comme finies »³⁰⁶.

La Lettre 12 participe d'un moment de la pensée de Spinoza où le deuxième genre de

³⁰¹ Lettre 81 à Tschirnhaus.

³⁰² Lettre 12 à Meyer, nous soulignons.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid* : « c'est parce que la grandeur est conçue par nous de deux façons : *abstraitement ou superficiellement ainsi que nous la représente l'imagination avec le concours des sens*, ou comme une substance, ce qui n'est possible qu'au seul entendement », nous soulignons.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.*

connaissance n'a pas encore conquis la légitimité qui sera la sienne dans l'*Ethique*, la densité que lui confèrera l'invention des notions communes. En 1663, Spinoza n'envisage pas une saisie abstraite *et* véridique des choses. Il y a comme un gouffre entre le premier et le troisième genre de connaissance, entre l'erreur et la vision *sub specie aeternitatis*. D'où le statut très étrange de la durée dans cette lettre. D'un côté, ce texte témoigne du souci, constant chez Spinoza, d'accorder un fondement ontologique à la durée : celle-ci désigne l'existence des modes telle qu'elle est ; elle peut être abstraitement conçue - c'est-à-dire en l'occurrence *temporellement*³⁰⁷ - mais n'est pas en elle-même une abstraction. De l'autre, si toute séparation d'une chose d'avec sa cause immanente, éternelle et infinie, est source inévitable d'erreur, alors la durée, dans sa différence d'avec l'éternité, devient impensable. Pire, son statut est contradictoire, puisqu'elle doit être dite, comme toutes choses relevant de la Nature naturée, éternelle par sa cause. Ce qui conduit à cette formule intenable, quand Spinoza écrit à Meyer que la durée « découle » des choses éternelles³⁰⁸. Chez Spinoza, finitude et durée seront véritablement saisies, c'est-à-dire à la fois distinguées des pures productions imaginatives et pensées dans leur différence d'avec l'infinité et l'éternité, lorsque sera déployé le deuxième genre de connaissance et déduite une abstraction légitime de la cause éternelle et infinie des choses, lorsqu'un espace de vérité sera établi hors du regard *sub specie aeternitatis*. La durée sera toujours alors l'existence abstraitement conçue, mais selon une abstraction raisonnable, fondée ontologiquement dans le statut des modes. Cette opération ne doit donc pas être confondue avec ce qui demeure dans l'*Ethique* l'abstraction imaginative, abstraction *au second degré*, que Spinoza continue à dire « superficielle » - celle des êtres d'imagination qui ne s'appliquent qu'à ce qui a *déjà* été séparé par la raison de sa cause éternelle et infinie³⁰⁹.

Ce statut de choses ainsi abstraites, et pourtant objet d'une connaissance vraie, est le lieu de la notion spinoziste d'« indéfini ». L'indéfini n'est pas un autre type d'infini, ou une forme dégradée de l'infinité. L'indéfini n'appartient pas à la grammaire du troisième genre de connaissance. Il caractérise la réalité modale lorsqu'elle est coupée de sa cause immanente. Il s'applique donc au premier chef à la durée : « la durée est la continuation indéfinie de l'exister »³¹⁰. L'existence pensée *sub duratione* est l'existence indéfinie, quand l'éternité est « l'existence infinie en acte »³¹¹. L'indéfini se démarque de l'infini par son lien intrinsèque avec l'idée de quantité. En effet, dans le scolie de la proposition 45 du *de Mente*, Spinoza donne une autre explicitation de la notion de « durée », qui la réfère explicitement à

³⁰⁷ *Ibid* : « dès que l'on aura conçu abstraitement la Durée et que, la confondant avec le Temps, on aura commencé de la diviser en parties, il deviendra impossible de comprendre en quelle manière une heure, par exemple, peut passer ».

³⁰⁸ *Ibid* : « Maintenant, du fait que nous pouvons à volonté délimiter la Durée et la Grandeur, quand nous concevons celle-ci en dehors de la Substance et faisons *abstraction en celle-là de la façon dont elle découle des choses éternelles* », nous soulignons.

³⁰⁹ Sur cette abstraction superficielle dans l'*Ethique*, cf E, I, 15, sc.

³¹⁰ E, II, déf 5.

³¹¹ PM, II, ch 1. Dans ce passage des *Pensées métaphysiques*, Spinoza réserve toutefois l'éternité ainsi définie à la seule substance. Tel ne sera plus le cas dans l'*Ethique*.

une détermination quantitative : « Ici, par existence je n'entends pas la durée, c'est-à-dire l'existence conçue abstraitement et comme une certaine espèce de quantité »³¹². Nous pensons que la précision ici apportée par Spinoza – « une certaine espèce de quantité » - renvoie à l'indéfini. Car une quantité indéfinie est une quantité particulière. C'est une quantité qui, en elle-même, excède tout nombre, toute détermination numérique. Elle n'est pas discrète mais continue. Ainsi la durée n'est-elle pas réductible à une somme d'instant. Elle ne se compose pas de parties réelles ; c'est l'imagination du temps qui découpe la continuité indéfinie de la durée en parties indépendantes qu'elle ordonne linéairement : le matin, le midi, le soir ; le passé, le présent, le futur³¹³. L'exemple de la durée montre que l'indéfini a partie liée avec la quantité *continue* ; s'y applique non pas le nombre, mais la mesure³¹⁴. C'est ce que confirme également le célèbre exemple géométrique donné par Spinoza à Meyer dans la Lettre 12. L'espace intercalé entre deux cercles non concentriques est irréductible à toute détermination numérique. En particulier, « la somme de toutes les distances inégales comprises entre les deux cercles, et celle de toutes les variations que la matière mue dans cet espace doit subir, dépassent tout nombre »³¹⁵. Et cette impossibilité ne tient pas au trop grand nombre des parties comprises dans l'espace, mais à la nature de celui-ci : « la somme de ces petites portions inégales dépassera toujours tout nombre. (...) Cela se déduit seulement de ce que la nature de la distance entre deux cercles ayant des centres différents ne peut rien subir de tel »³¹⁶. En revanche, cet espace est susceptible d'être mesuré : il est compris entre un maximum et un minimum³¹⁷ ; il peut être dit plus petit ou plus grand³¹⁸. Or, cet exemple semble bien être *in fine* rattaché par Spinoza au cas de l'indéfini. Dans la récapitulation générale qu'il propose à la fin de sa lettre, Spinoza écrit en effet : « que certaines autres enfin peuvent être dites infinies ou, si vous l'aimez mieux, indéfinies, parce qu'elles ne peuvent être égalées par aucun nombre, bien qu'on les puisse concevoir comme plus grandes ou plus petites ». Le

³¹² E, II, 45, sc.

³¹³ E, II, 44, sc. Sur la simplification linéaire qu'opère ainsi l'imagination sur l'enchevêtrement des durées et des rythmes différents, cf V. Morfino, *Le temps de la multitude*, op. cit., p 28. Par ailleurs, rappelons que la continuité intrinsèque de la durée n'a pas toujours été affirmée par Spinoza. Dans les *Pensées métaphysiques*, Spinoza reprenait la thèse cartésienne de la création continuée. Dès lors, l'existence des choses créées n'enveloppait aucune connexion avec leur existence future ; le raccordement des parties de la durée, leur continuité, était l'œuvre, toujours reprise, de Dieu. Sur ce point, et sur l'évolution sensible que marquait déjà sur cette question la Lettre 12 à Meyer, cf C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, op. cit., pp 151-152.

³¹⁴ PM, I, ch 1. On envisage en effet des durées plus ou moins grandes, mais dont l'écart n'est pas le fruit d'une sommation discrète de plusieurs portions de temps. Il est vrai que la mesure enveloppe toujours une dimension numérique. Mais cette dimension, disqualifiante lorsqu'il s'agissait d'appréhender l'infini (cf *supra* I.1.2), peut être supportée par l'indéfini - le temps est une mesure de la durée, qui introduit comme toute mesure l'arbitraire de l'unité de référence (heure, mois, années), mais qui favorise toutefois l'explication de la durée. Cf PM, I, ch 1.

³¹⁵ Lettre 12 à Meyer. Nous suivons ici la traduction de M. Rovère.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ibid* : « Et cela ne se déduit pas non plus de ce que, comme il arrive par ailleurs, nous n'avons pas leur maximum et leur minimum : n'avons-nous pas en effet dans notre exemple-ci un maximum AB et un minimum CD ? ».

³¹⁸ *Ibid* : « Car on en prendre une portion aussi petite que l'on voudra » ; cf aussi Lettre 81 à Tschirnhaus : « dans l'espace total compris entre deux cercles ayant des centres différents, nous concevons une multitude de parties deux fois plus grandes que dans la moitié de cet espace, et cependant le nombre des parties aussi bien de la moitié que de l'espace total est plus grand que tout nombre assignable ».

contexte ne laisse guère de doute : c'est bien l'exemple géométrique qui est visé. La continuité de l'indéfini ne peut supporter le nombre, mais se prête à la mesure. Ce qui suffit à le distinguer de l'infini. Non pas toutefois qu'il y ait un lien analytique entre l'indéfini et la mesure, que celle-ci s'applique toujours avec succès à celui-là. La mesure demeure un être de raison, une opération extrinsèque à la chose même. Elle peut être prise en défaut. Il est des grandeurs indéfinies qui échappent à la mesure humaine. Et ce sont ces quantités, qui excèdent toute mesure, que les hommes d'imagination disent abusivement « infinies »³¹⁹.

3.2. Indéfini et finitude : le conatus

Le lien de l'indéfini et de la durée atteste l'appartenance de la notion d'indéfini à la logique du deuxième genre, et à l'abstraction légitime qu'elle enveloppe. L'indéfini n'est pas un certain type d'infini. Il caractérise l'existence abstraitement conçue, dans sa séparation de sa cause immanente. Dès lors, beaucoup de questions se posent : faut-il rabattre sans réserve l'indéfini du côté du fini ? Quels rapports entretiennent les deux idées chez Spinoza ? Nous avons vu que la finitude ne pouvait surgir qu'au sein de la vision *sub duratione* ; mais peut-on parler d'une symétrie parfaite de la durée et de la finitude chez Spinoza ?

Reprenons ce que nous avons dit de chaque mode. Leur essence est infinie et éternelle par sa cause. Elle est force pure d'affirmation, de persévérance dans l'exister. Mais, par la définition du statut modal, cette puissance peut être détachée de sa cause immanente. Elle est, dès lors, non plus infinie, mais indéfinie. Ce fait porte un nom précis dans l'*Ethique* : c'est le *conatus*, l'effort de chacun pour persévérer dans son être. Il y a un lien étroit du *conatus* à l'indéfini, à la durée indéfinie de l'existence abstraitement conçue : « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe pas un temps fini, mais indéfini »³²⁰ ; « L'Esprit, en tant qu'il a tant des idées claires et distinctes que des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie, et est conscient de ce sien effort »³²¹. On ne confondra donc pas cet effort indéfini avec la force ou la persévérance infinie dans l'exister, qui est le fait partagé des modes et de Dieu, de l'infinité par la cause et de l'infinité par nature. Dieu, en effet, persévère dans l'être, sans qu'il y ait là la moindre

³¹⁹ C'est le cas par excellence de l'Univers cartésien. Dans la cosmologie pré-galiléenne, le monde était fini dans l'espace, clos, limité à la sphère des fixes ; il n'y avait rien au-delà, sinon des espaces imaginaires. Descartes hérite des critiques de cette conception faites à la Renaissance, mais il n'affirme pas pour autant l'infinité de l'Univers. Il le dira seulement indéfini (par exemple dans la Lettre à Chanut du 6 juin 1647). Car, aux yeux de Descartes, l'indéfini est ce à quoi, sous un certain rapport, nous ne trouvons aucune borne. Sur l'Univers, Descartes se contente donc du constat *a posteriori* et négatif, pour notre entendement fini, de son illimitation. Rien de tel chez Spinoza : l'infinité de l'Univers est une infinité par la cause ; elle est démontrée *a priori*, comme pour tous les modes, *via* son lien immanent à la substance.

³²⁰ E, III, 8.

³²¹ E, III, 9.

connotation temporelle³²². La force, ou la persévérance, est la puissance infinie par la cause, qui souffre – dans le cas des modes - l'extériorité, mais jamais la négation. En revanche, la notion d' « effort » enveloppe toujours en elle-même la possibilité d'une négation. Le *conatus* est la puissance saisie *sub duratione*. C'est par excellence le cas, dans l'*Ethique*, des premières pages du *de Servitude*, et de l'unique axiome de cette partie : « Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante par qui la première peut être détruite »³²³. Cette négation des puissances est le propre de la logique *sub duratione*, là où le regard *sub specie aeternitatis* ne connaît que des affirmations. Spinoza le confirmera lui-même à la fin de l'*Ethique* : « L'Axiome de la Quatrième Partie concerne les choses singulières en tant qu'on les considère en relation à un temps et un lieu précis, ce dont, je crois, personne ne doute »³²⁴. Et sans doute est-ce également à cette aune qu'il faut comprendre l'occurrence où Spinoza attribue une durée propre à l'essence : « Car, que les choses existent ou qu'elles n'existent pas, chaque fois que nous prêtons attention à leur essence nous trouvons qu'elle enveloppe ni existence ni durée, et par suite leur essence ne peut être cause ni de *sa propre* existence, ni de *sa propre* durée [*suae existentiae, neque suae durationis*] »³²⁵. Plutôt que l'indice d'une existence physique et séparée des essences³²⁶, il faut y voir, avec P. Séverac³²⁷, une première saisie dans l'*Ethique* de l'essence comme *conatus*³²⁸ ; celui-ci enveloppe toujours, en effet, une durée indéfinie : le *conatus* d'une chose n'est pas une somme d'efforts indépendants les uns des autres, mais un effort continu, qui n'enveloppe pas en soi sa propre fin ; la rupture de la continuité de l'effort d'une chose n'est jamais le fait d'un épuisement interne, mais la conséquence brutale, imprévisible à partir de sa seule puissance, d'une mauvaise rencontre.

Nous sommes conduits, ainsi, à distinguer l'indéfini du fini, le fait de la durée et le fait de la contradiction. L'indéfini a trait à la possibilité de la négation. Cette possibilité est de droit et *a priori* ; elle est recouverte par l'expression d' « effort pour persévérer dans son être ». Et ce syntagme souligne aussi l'impossibilité de prédire, par la seule considération de son essence, la durée d'une chose. Réciproquement, cette durée n'affecte en rien son *quantum* de puissance. De même que les limites des cercles non-concentriques ne modifiaient pas la nature de l'espace qu'ils circonscrivaient, le *conatus* de chacun ne rencontre de contradiction qu'externe. Dès lors, la situation même de la négation, le fini en acte, est toujours de fait et *a posteriori*. On comprend ainsi que l'on ne puisse jamais avoir l'idée de sa

³²² PM, II, ch 6 : « Mais la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre chose que son essence ».

³²³ E, IV, Ax.

³²⁴ E, V, 37, sc.

³²⁵ E, I, 24, cor.

³²⁶ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p 175.

³²⁷ P. Séverac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op.cit., pp 49-50.

³²⁸ Saisie qu'on retrouvera largement dans la troisième partie. E, III, 7 : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose ».

propre disparition chez Spinoza³²⁹ ; et que la mort prenne toujours l'allure d'une *connaissance par expérience vague* : « C'est par expérience vague que je sais que je mourrai : en effet, je l'affirme parce que j'ai vu d'autres, semblables à moi, avoir trouvé la mort, bien que tous n'aient pas vécu le même espace de temps et ne l'aient pas trouvée à la suite de la même maladie »³³⁰. L'indéfini spinoziste n'est donc pas l'indéfini cartésien, toujours référé aux défauts de notre entendement devant l'infini *in actu*, pensé à partir du fini comme excès des limites, ce que Hegel nommait un « infini en puissance ». Il est, bien plutôt, du « fini en puissance » ou, pour employer un vocabulaire plus pertinent d'un point de vue spinoziste, la possibilité du fini. Il y a, chez Spinoza, une place pour le possible : « Ces mêmes choses singulières, je les appelle possibles en tant qu'à l'examen des causes qu'il faut pour les produire, nous ne savons pas si ces causes sont elles-mêmes déterminées à les produire »³³¹. La négation fait partie de cette catégorie de choses. Sa possibilité est enveloppée dans l'idée d'indéfini, bien qu'on ignore *a priori* ses conditions d'advenue. Ajoutons que, possible en droit, la négation est extrêmement probable en fait, les hommes étant ce qu'ils sont³³². Cette négation, quand elle apparaît, ne prend la forme ni d'une aliénation³³³, qui rognerait l'actualité parfaite de toute chose, ni d'un empoisonnement³³⁴, qui nourrirait l'idée d'une contradiction *interne*, mais comme l'empêchement du déploiement d'une puissance qui serait, sans cet obstacle, automatique : « existe nécessairement ce qui n'a nulle raison ou cause qui l'empêche [*impedit*] d'exister »³³⁵.

On rencontre la notion de partie, chez Spinoza, dans deux registres épistémologiques distincts. Et son rapport à la dualité du fini et de l'infini varie selon le genre de connaissance dans lequel elle fonctionne. Dans le cadre de la logique *sub duratione*, telle qu'elle peut se déployer au sein du mode

³²⁹ L'essence de l'esprit, qui est d'affirmer l'existence actuelle du corps dont il est l'idée, y répugne : « Une idée qui exclut l'existence de notre Corps ne peut se trouver dans notre Esprit, mais lui est contraire » (E, III, 10). L'homme qui se suicide est celui dont l'esprit est vaincu par les causes externes, c'est-à-dire par les idées extérieures qu'il rencontre, et en particulier celle, adéquate en Dieu mais jamais en lui, de sa propre fin. Cf E, IV, 20, sc.

³³⁰ TRE, § 20. On pourrait sans doute en dire de même du passage de l'enfance à l'âge adulte, à cette transformation de l'individu que Spinoza est fort tenté d'assimiler - s'il ne craignait d'alimenter les superstitions - à une mort authentique : « Et si cela semble incroyable, que dire des bébés ? Leur nature, un homme d'âge avancé la croit à ce point différente de la sienne qu'il ne pourrait jamais se persuader d'avoir jamais été bébé s'il n'en faisait d'après les autres la conjecture pour lui-même » (E, IV, 39, sc).

³³¹ E, IV, déf 4.

³³² E, IV, 34 : « En tant qu'ils sont en proie aux affects qui sont des passions, les hommes peuvent être contraires les uns aux autres ». Cela dit, il reste que la contrariété excède le simple cadre des relations humaines, et qu'un homme est, de toute chose, ce qu'un homme peut rencontrer de plus utile. Cf E, IV, 36, sc.

³³³ Le concept d'aliénation est beaucoup employé par A. Matheron pour décrire la vie passionnelle, cf *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1988 (rééd.), pp 90-112.

³³⁴ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p 46 : « ce qui est mauvais doit être conçu comme une intoxication, un empoisonnement, une indigestion ».

³³⁵ E, I, 11, dém (1ère variante). Sur cet automatisme du déploiement adéquat de la puissance en l'absence d'obstacle, cf aussi E, V, 10.

médiat, une partie est une chose singulière, située dans un temps et un lieu précis, et pouvant faire l'expérience de la contradiction. Cette seule éventualité interdit de la dire « infinie ». Cette extériorité d'où peut toujours surgir une négation est le lieu de l'idée spinoziste d' « indéfini ». Celle-ci appartient donc déjà à la grammaire de la finitude, même si elle ne doit pas être confondue avec le fini en acte, la situation effective de l'empêchement.

Les parties modales sont infinies dans leur essence, c'est-à-dire dans leur conception *sub specie aeternitatis*. Elles sont infinies, aussi bien qu'éternelles, en tant qu'affections de la puissance de Dieu. L'extension de l'infinité à l'ensemble des modes est une conséquence logique de l'idée spinoziste d'infinité par la cause ; mais elle trouve une teneur ontologique dans le nominalisme de Spinoza, soit la pureté de l'affirmation contenue dans la puissance de chacun.

Nous avons souvent employé, dans tous ces développements, le terme de « logique » au sujet des conceptions *sub duratione* et *sub specie aeternitatis*. C'est que l'abstraction qui les distingue n'est pas un subjectivisme, le fruit d'une simple « différence de point de vue ». Il y a là deux systèmes logiques ayant en soi leur cohérence propre. Il y a bien, comme le notait F. Alquié³³⁶, plusieurs logiques à l'œuvre chez Spinoza. Mais elles ne se contredisent pas. Elles sont, au contraire, parfaitement indépendantes. Toute la difficulté, qui est d'abord sémantique, consiste précisément à maintenir cette stricte étanchéité logique dans l'analyse d'un même objet - la Nature et son actualité parfaite. En aucun cas une considération issue de la logique *sub specie aeternitatis* ne peut s'insérer dans une explication débutée sous l'égide de la logique *sub duratione*. Soit par exemple une pierre tombée d'un toit sur la tête d'un homme, le tuant sur le coup. Adopter la logique *sub duratione*, c'est considérer l'enchaînement transitif, dans la durée, des causes finies ayant mené à cet accident : la mer s'est agitée, le vent s'est levé, l'homme était invité chez un ami... A un certain instant, la *connexio* prit une configuration telle que l'existence durable d'une partie de la nature (l'homme en question) fût détruite par la puissance des causes extérieures. Au contraire, suivre la logique *sub specie aeternitatis*, c'est voir dans cette rencontre de la pierre et de l'homme une affection immédiate de la substance considérée sous l'attribut étendue : cette affection consiste en un certain rapport de mouvement et de repos, c'est-à-dire en un degré de puissance infini et éternel. Et il est faux de dire que le rapport de mouvement et de repos de ce passant soit détruit ou nié par la rencontre de la pierre. Ce rapport constitue l'essence du mode de l'étendue qu'est le corps de cet homme. Il est par là éternel et infini. Il échappe à toute considération temporelle et à toute contradiction. Il n'est donc pas davantage détruit qu'il n'avait été activé à la naissance de cet homme.

Subjectivement, le passage du deuxième au troisième genre de connaissance est progressif et continu, l'accès aux notions communes les plus universelles faisant office de pivot. Objectivement, en revanche, les deux systèmes sont imperméables. *En droit*, logique *sub duratione* et logique *sub specie*

³³⁶ F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza, op. cit.*, p 343 par exemple.

aeternitatis permettent chacune une explication exhaustive de la Nature Naturée. Il est vrai qu'*en fait*, la logique *sub duratione* atteint bien plus vite les limites de la puissance de l'entendement humain. Celui-ci ne peut tenir longtemps la régression infinie, diachronique, des causes singulières³³⁷. Il est réduit à l'ignorance, et prête alors le flanc aux quolibets des superstitieux³³⁸.

Une question, toutefois, ne peut manquer d'être posée : pourquoi, étant donné cette inégalité, trouve-t-on ces *deux* logiques à l'œuvre dans l'*Ethique* ? Pourquoi celle-ci n'est-elle pas rédigée sous le *seul* régime du troisième genre de connaissance, le plus concret et le plus profond³³⁹ ? Pourquoi n'expliquer qu'à la fin du *de Libertate* ce qui était enveloppé dès la proposition 21 de la première partie, à savoir l'éternité de tous les modes ? Spinoza s'en explique dans le scolie de la proposition 31 de la dernière partie : « Mais il faut noter ici que, quoique nous soyons à présent certains que l'Esprit est éternel en tant qu'il conçoit les choses sous l'aspect de l'éternité, pourtant, afin que s'explique plus aisément et se comprenne mieux ce que nous voulons montrer, nous le considérerons comme si c'était maintenant qu'il commençait à être, et maintenant qu'il commençait à comprendre les choses sous l'aspect de l'éternité, ainsi que nous l'avons fait jusqu'ici »³⁴⁰. L'enjeu est donc pédagogique. Il y a un « comme si » de l'*Ethique*, une fiction destinée à favoriser le devenir actif de son lecteur.

Mais le rapport de cette dualité logique au fait de l'activité ne laisse pas cependant d'interroger. L'éternité et l'infinité ne sont pas progressives, et sont partagées par tous les modes ; mais il y a bien une hiérarchie entre le sage et l'ignorant, et un progrès, pour le sage apprenti, vers l'activité. Ce parcours, nous comprenons qu'il soit pensable *sub duratione*. Mais quel peut être son corrélat éternel ? Comment envisager *sub specie aeternitatis*, c'est-à-dire à l'aune de leur lien immanent à la substance, cette différence des modes actifs et des modes passifs ? Il ne faut surtout pas chercher une explication éternaliste, irréductible au temps, du *devenir* actif, sous peine de s'enfermer dans les contradictions ; on ne trouvera donc pas dans le contenu éternel de quelques essences la prédestination du passage à l'activité, comme semble y incliner M. Gueroult : « D'où lui viendra cette secousse, cette initiative révolutionnaire qui fera que, soudain, il substituera l'enchaînement des causes internes à l'action des causes externes et déclenchera le processus salvateur dont rien désormais n'arrêtera plus la marche ? (...) La révolution - car, la Proposition 1 du Livre V l'atteste, il y a révolution - surgit de la nécessité même qui de toute éternité a conféré à certains la force native requise pour la promouvoir. La

³³⁷ Rappelons qu'une chose singulière se définit par son effet : « Par choses singulières, j'entends les choses qui sont finies et ont une existence déterminée. Que si plusieurs Individus concourent à une même action en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les considère tous, en cela, comme une seule chose singulière » (E, II, déf 7). En ce sens, « choses » et « causes » sont interchangeable chez Spinoza (cf par exemple E, II, 7, sc ; et E, II, 9, dém), et l'on peut parler de « causes singulières ».

³³⁸ E, I, App.

³³⁹ Nous ne comprenons que G. Deleuze puisse écrire : « La majeure partie de l'*Ethique*, exactement jusqu'en V 21, est écrite dans la perspective du second genre de connaissance » (*Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p 275). Pour nous limiter au *de Deo*, il semble que l'ensemble des développements sur la Nature Naturée, l'essence et la puissance des modes, ne peut être le fait que du troisième genre de connaissance, de la saisie des modes dans leur immanence au divin. Les deux logiques coexistent dans l'ensemble de l'*Ethique*.

³⁴⁰ E, V, 31, sc.

conversion, qui nous fait passer du maximum de contrainte extérieure au maximum de spontanéité interne, est prédéterminée dans l'essence singulière de celui qui l'accomplit, le sage ne parvenant à la sagesse que par une certaine nécessité éternelle, et l'*Ethique* ne convaincant jamais que ceux qui, par avance, sont voués à l'être »³⁴¹. Mais on ne tombera pas non plus de Charybde en Scylla en faisant de la béatitude un donné toujours déjà-là pour tout à chacun, et qui n'attendrait que sa prise de conscience ; l'actualité sans faille de l'ontologie spinoziste interdit de faire du devenir actif un passage de l'en soi au pour soi, de l'implicite à l'explicite, comme y tend A. Matheron : « En soi, la béatitude était impliquée depuis toujours dans chacune de nos jouissances, comme l'était notre essence elle-même dans chacune de ses affections ; nos plaisirs n'étaient ressentis comme tels que parce qu'ils nous donnaient l'occasion, dans la durée, de la goûter un peu moins obscurément qu'auparavant ; et nous nous en apercevons après coup lorsque s'achève le passage de l'implicite à l'explicite, c'est-à-dire au moment où nous accédons à l'*amor erga Deum*. L'amour intellectuel de Dieu n'est donc pas quelque chose qui nous arrive ; nous sommes amour intellectuel de Dieu, comme nous sommes cette idée par laquelle Dieu nous conçoit ; sinon, notre existence serait impossible. Etre, c'est être heureux ; joies passionnelles et joies rationnelles ne sont que le dévoilement progressif de cet éternel bonheur. Il nous suffit, pour être sauvés, de le savoir »³⁴².

Du fait de l'étanchéité des deux logiques, il ne s'agira pas ici de chercher une articulation introuvable entre durée et éternité pour saisir l'activité et la passivité, mais de les penser « parallèlement », sous les deux logiques du spinozisme. Cela est nécessaire pour éclairer pleinement, sous un jour cette fois *éthique*, les différents usages que fait Spinoza du vocabulaire de la participation.

³⁴¹ M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, op. cit., p 347.

³⁴² A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p 590.

Troisième Partie. Participation et logiques de l'éthique

1. Logique durable de l'éthique : être une partie adéquate

1.1. Recherche de l'adéquation (1) : la disposition des parties du Corps

1.1.1. Irréductibilité des parties au rapport chez l'Individu

Penser le devenir actif d'un mode, c'est se placer résolument à l'intérieur de l'ordre de la nature, depuis ce point de vue local sur l'Univers d'où émerge la logique *sub duratione*, et lui adjoindre l'ambition éthique. Comment, concrètement, se déroule l'insertion de la partie active, ou aspirant à l'être, dans le tout ? Comment s'achemine-t-elle, dans la durée de son existence dans l'ordre de la nature, vers la béatitude ? Ici, il sera donc question de parties *singulières*, de celles qui occupent un temps et un lieu précis. Surtout, le vocabulaire de la participation et de la totalité n'est pas, dans ce cadre, fixe. Toute chose, à l'exception de l'Univers lui-même, peut être considérée successivement comme une partie et comme un tout. Suivant la correspondance avec Oldenburg, elle est une partie en tant qu'elle s'accorde avec d'autres, et forment avec celles-ci un tout ; elle est un tout en tant qu'elle ne s'ajuste pas. Dans le cas de l'attribut Étendue, une telle portion de matière, pouvant simultanément être envisagée comme tout et comme partie, est ce que Spinoza nomme un Individu.

Spinoza donne la définition de l'Individu dans la « petite physique » du *de Mente* : « Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appliquent les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement (à la même vitesse ou à des vitesses différentes), de telle sorte qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps, autrement dit un Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps »³⁴³. Un Individu est donc une union de corps, de parties singulières de l'étendue. Toutefois, cette définition mentionne aussi l'existence d'un « certain rapport précis » de mouvement et de repos, selon lequel ces parties s'agencent. Il importe donc de bien distinguer, dans ce passage, ce qui relève de la logique *sub specie aeternitatis* de ce qui participe de la logique *sub duratione*. Le rapport est l'essence d'un mode de l'étendue³⁴⁴. Il correspond à un certain degré de puissance. Ce degré est invariable. La puissance, en elle-même, n'augmente ni ne diminue. Et le corps n'en est jamais séparé. Ce qui décide de l'activité d'un mode, ce n'est donc ni la quantité ni la possession de sa puissance, mais son investissement. Ainsi, une puissance employée à éloigner un corps nocif est une puissance empêchée, immobilisée. Elle produit toujours des effets - elle s'efforce

³⁴³ E, II, Déf. de l'Individu.

³⁴⁴ Nous ne voyons pas qu'il y ait lieu ici de recourir à l'idée d'expression, comme le fait G. Deleuze, pour qui le rapport exprime l'essence des modes de l'étendue. Cf *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., pp 190-191 ; et p 290 : « Il est vrai qu'une essence s'exprime dans un rapport, mais elle ne se confond pas avec ce rapport ».

par exemple de détruire le corps nuisible - car telle est sa nature d'essence agissante³⁴⁵ ; mais cet effet ne s'explique pas par elle seule. Telle est la situation d'inadéquation : « J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle. Et j'appelle inadéquate, autrement dit partielle, celle dont l'effet ne peut se comprendre par elle seule »³⁴⁶. Dans la durée, la puissance est *conatus* ; quelle que soit la situation, favorable ou dangereuse, chacun s'efforce de persévérer dans son être. Le *conatus* n'est jamais désactivé. Et c'est au sujet de cette puissance ainsi située, ainsi investie selon sa position dans la durée, que Spinoza parle parfois d' « état de l'essence »³⁴⁷ ou d' « affection de l'essence »³⁴⁸ ; l'essence affectée d'un homme est le désir de faire ce qui sert sa conservation³⁴⁹.

Le rapport de mouvement et de repos correspond à la saisie *sub specie aeternitatis* d'un mode de l'étendue. Il est la puissance d'un corps. Il faut le distinguer de son *corrélat* dans la logique *sub duratione*, qui est le pouvoir d'être affecté. On ne confondra pas ici « être affecté » et « être passif »³⁵⁰. L'affection corporelle est certes image³⁵¹. Mais l'idée d'affection n'est pas purement imaginative ; elle enveloppe toujours une composante d'adéquation, qui est la notion commune. La proposition 14 du *de Mente* le montre : la puissance de l'esprit est fonction croissante de la capacité du corps à être affecté : « L'Esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son Corps peut être disposé d'un plus grand nombre de manières »³⁵². Le vocabulaire de l'affection n'est pas explicite ici, mais la démonstration confirme le lien étroit entre « être disposé » et « être affecté » : « le Corps humain (par les Post. 3 et 6) est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières, et est disposé de façon à affecter les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières »³⁵³. Où l'on voit également que cette capacité du corps n'est jamais unilatérale : le pouvoir d'être affecté va toujours de pair avec une aptitude à affecter. Le pouvoir d'être affecté d'un corps n'est pas davantage sujet à variation que ne l'est le rapport de mouvement et de repos dont il est le corrélat dans la durée. Rapport et pouvoir d'être affecté ne désignent, dans leurs logiques respectives, qu'une seule réalité au sein de l'attribut étendue – la puissance du corps - et cette réalité est fixe. Ce qui est sujet à variation, en un Individu, se trouve ailleurs. Non au niveau du rapport de mouvement et de repos, ou du pouvoir d'être affecté, mais sur le seul plan des parties qui composent cet Individu. Ces parties voient leur nombre augmenter ou diminuer, elles se séparent ou s'agrègent ; et tant que les

³⁴⁵ E, I, 36.

³⁴⁶ E, III, déf 1.

³⁴⁷ E, III, 56, dém ; E, III, déf. aff. 1.

³⁴⁸ E, III, déf. aff. 1.

³⁴⁹ E, III, déf. aff. 1, exp : « le Désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit ; et (...) l'appétit est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est déterminée à faire ce qui sert à sa conservation ». Cela n'implique pas que le Désir soit, en lui-même, toujours un bien, au sens que donne Spinoza à ce terme en E, IV, déf 1 : « Par bien, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile ». Le Désir est la *conscience* du *conatus* (E, III, 9, sc), non la *certitude* d'agir conformément à son propre utile. Il est, de fait, des désirs excessifs - le scolie de la proposition 56 du *de Affectibus* en énumère quelques-uns : Ivrognerie, Lubricité, Avarice, Ambition.

³⁵⁰ Sur ce point, cf P. Séverac, *Le devenir actif chez Spinoza, op. cit.*, pp 193-202.

³⁵¹ E, II, 17, sc.

³⁵² E, II, 14.

³⁵³ E, II, 14, dém.

parties composantes d'un corps se communiquent leur mouvement et leur repos selon le même rapport qu'auparavant, l'Individu est conservé³⁵⁴.

Il faut donc affirmer, au nom des l'étanchéité des logiques *sub specie aeternitatis* et *sub duratione*, l'irréductibilité totale des rapports aux parties, des parties aux rapports. Rapports et parties ne se situent pas sur le même plan, ils n'appartiennent pas à la même grammaire. Il est faux de dire, comme on le fait souvent, que le rapport « soumet » ou « organise » les parties. Jamais Spinoza n'emploie ces expressions. Il dit que les parties étendues s'agencent selon un rapport précis de mouvement et de repos ; il n'indique aucune relation de causalité du rapport sur les parties ; le rapport n'a pas la moindre influence sur la situation des parties composantes des Individus. Inversement, les parties n'actualisent ni ne défont le rapport d'un Individu. Chercher une relation entre le rapport et les parties, c'est confondre ce qui dure et ce qui est éternel, mélanger les logiques *sub duratione* et *sub specie aeternitatis*.

C'est d'abord vrai de l'individuation des modes de l'étendue, soit du passage à l'existence, dans la durée, de tel ou tel corps. Nous pensons, conformément à l'interprétation classique de M. Gueroult, que ce processus est radicalement externe. Un Individu naît lorsque des parties singulières se sont appliquées, sous la « pression des ambiants »³⁵⁵, et de façon plus ou moins *durable*, selon un certain rapport. Les parties sont soumises par la seule contrainte externe, conjoncturelle, d'autres parties - et, *in fine*, par la connexion infinie de l'ordre de la nature. Référent l'individuation à une action du rapport, ou à un quelconque principe interne, c'est basculer dans une forme d'organicisme, grossir les rangs de ceux qui s'étonnent qu'un principe mécaniste de part en part puisse produire une structure telle que le corps humain³⁵⁶, considérer celui-ci à l'aune d'une finalité immanente, organiciste et fonctionnaliste³⁵⁷. Il faut bien plutôt saisir l'individuation spinoziste qu'elle est mécaniste à partir des rapports transitifs, de proche en proche, entre les parties singulières de l'étendue³⁵⁸.

³⁵⁴ Cf E, II, Lem. 4-6. Sur la régénération continue des parties d'un Corps, cf aussi E, II, Post. 4.

³⁵⁵ M. Gueroult, *Spinoza. L'Âme (Éthique, 2)*, op. cit., p 168.

³⁵⁶ E, I, App : « Et il en va aussi de même quand ils voient la structure du corps humain, ils sont stupéfaits, et, de ce qu'ils ignorent les causes de tant d'art, ils concluent que ce n'est pas un art mécanique qui l'a fabriquée, mais un art divin ou surnaturel, et constituée de telle manière qu'aucune partie en lèse une autre ». Il est clair, à l'inverse, que les parties du corps humain telles que les conçoit Spinoza peuvent se léser, cf E, IV, 60.

³⁵⁷ E, I, App : « en outre, comme ils trouvent en eux et hors d'eux nombre de moyens qui contribuent grandement à leur procurer leur utile, comme par ex. des yeux pour voir, des dents pour mâcher ».

³⁵⁸ Dans *Spinoza. Union et désunion*, P. Séverac critique l'interprétation de M. Gueroult, et l'illustration que celui-ci en donne à l'aide de l'exemple d'une vessie remplie d'eau, exemple tiré de la correspondance de Spinoza avec Oldenburg au sujet des travaux de R. Boyle. Dans une de ces lettres, Spinoza écrit en effet : « Comme les particules d'eau ne cessent d'être agitées en divers sens, il est clair que, si elles ne sont pas comprimées par les corps qui les environnent, l'eau se répand dans tous les sens » (Lettre 6 à Oldenburg). Ce passage est commenté comme suit par P. Séverac : « On pourrait en conclure que ce qui fait l'individualité de ce corps (la vessie emplie d'eau) et qui la distingue d'un autre individu (le verre rempli d'eau), c'est la pression du corps solide (vessie ou verre) sur le corps liquide. En même temps, précise Spinoza "la raison pour laquelle les particules d'eau ne cèdent pas à la pression du doigt s'exerçant sur les parois de la vessie, comme elles le feraient si elles étaient libres, c'est qu'il n'y a pas d'équilibre, comme c'est le cas quand un corps, par exemple notre doigt, est entouré d'un liquide de toutes parts". Autrement dit, on a affaire dans le cas de la vessie pleine d'eau plutôt à deux

L'argument classiquement opposé aux tenants de la thèse de la « pression des ambiants » porte sur le cas de l'Individu total, c'est-à-dire de l'Univers étendu. Spinoza, nous l'avons vu, affirme en effet de la nature étendue tout entière qu'elle est « un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier »³⁵⁹. Or, il va de soi qu'un tel Individu est dépourvu d'extériorité. Sous quelle pression, dès lors, pourrait s'effectuer l'union des corps qu'il regroupe ? On a pu, sur ce point, chercher à contourner la difficulté, et mettre en doute la réalité d'une telle entité « individuelle » au niveau de la Nature tout entière³⁶⁰. Telle est la position défendue par P. Macherey : « C'est pourquoi la représentation de la nature corporelle comme un Individu ou comme un Tout doit avoir une signification très limitée. Elle est elle-même une abstraction : ce qu'elle considère, c'est l'unité de la nature en tant que celle-ci est absolument déterminée par des lois constantes, dont rien ne peut la faire écarter. Mais, comme pour la notion des "corps les plus simples", dont elle est en quelque sorte l'image en miroir, il faut se garder de l'incarner dans une réalité singulière effectivement existante »³⁶¹. Cependant, l'Univers étendu regroupant un ensemble infini de corps, on ne voit guère sous quel prétexte lui refuser le statut d'« Individu ». En elle-même, l'idée d'Individu total ne pose aucune difficulté. Le problème surgit si l'on interroge un éventuel *processus d'individuation* de l'Univers. Il faut en effet distinguer deux temps dans la définition proposée par la « petite physique » du *de Mente*, et que l'on nomme un peu rapidement « définition de l'Individu » : le premier expose le processus d'individuation : « quand un certain

individus juxtaposés (la vessie et l'eau), qu'à un seul et même individu, équilibré, dans la composition duquel entreraient ces deux individus. Et si on ne considère que l'eau dans son individualité (dans son union de corps, hydrogène et oxygène liés entre eux selon un rapport précisément déterminé), le fait qu'elle soit contenue dans un verre ou dans une vessie ne change pas sa loi de composition, et partant ses propriétés : "mais quelque comprimée que l'eau soit de toutes parts dans la vessie, ses particules se prêteront au mouvement d'une pierre contenue également dans la vessie, comme elles le feraient hors de la vessie". La plasticité de l'individu "eau" n'est pas la même que celle de l'individu "vessie" : et la pression des ambiants n'y change rien ; une telle plasticité, ou aptitude à être affecté et à affecter, relève du rapport précisément déterminé entre les parties de chaque individu : c'est lui qui explique les propriétés (ici l'élasticité) de ces individus », *op. cit.*, p 131). Nous suivons pleinement P. Séverac pour dire que le pouvoir d'être affecté d'un individu a partie liée avec son rapport de mouvement et de repos, puisqu'il en est le corrélat dans la logique *sub duratione*. Et sans doute M. Gueroult a-t-il tort de donner cette lettre en exemple de conditionnement du fluide par un corps extérieur. Mais nous ne voyons pas que l'on puisse tirer à partir de là une invalidation générale de l'externalité du processus d'individuation chez Spinoza. L'exemple de la lettre à Oldenburg montre simplement que la pression extérieure n'était pas telle que le corps en question (l'eau) soit détruit, c'est-à-dire voit ses parties composantes entrer dans un nouveau rapport de mouvement et de repos. Si l'on soumet en revanche ce corps à un autre environnement, plus hostile (si on porte l'eau à ébullition, par exemple), son individualité sera détruite. En d'autres termes, parler d'une individuation par « pression des ambiants », ce n'est pas dénier à l'individu toute consistance, toute capacité de résistance au milieu qui l'entoure. Dans les corps composés, il y a d'une part des parties que Spinoza nomme « dures », dont il est difficile pour un corps extérieur de modifier la disposition (E, II, « petite physique », Ax 3) ; et d'autre part des parties molles ou fluides qui confèrent inversement à l'individu des vertus de souplesse, de fluidité, une marge d'adaptation aux situations (ainsi l'eau s'adapte-t-elle, sans changer d'individualité, à la forme du récipient).

³⁵⁹ E, II, Lem 7.

³⁶⁰ Cette interprétation peut s'appuyer d'ailleurs sur la brièveté du propos spinoziste concernant l'« Individu total », que Spinoza lui-même ne cache pas : « la nature tout entière est un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier. Et cela, si l'intention avait été de traiter du corps *ex professo*, j'aurais dû l'expliquer et le démontrer de façon plus prolixe » (*Ibid.*).

³⁶¹ P. Macherey, *Hegel ou Spinoza, op. cit.*, p 194.

nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appliquent les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement (à la même vitesse ou à des vitesses différentes), de telle sorte qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis » ; mais c'est seulement le second qui définit l'Individu en général : « ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps, autrement dit un Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps »³⁶². Pour les corps qui passent à l'existence, qui sont sujet à la naissance et à la corruption, pour toutes les unions de parties de la matière qui se font et se défont, les deux moments sont évidemment liés : l'Individu est un résultat du processus d'individuation. Mais tel n'est plus le cas lorsqu'il est question de l'Univers total. Celui-ci, par définition, regroupe l'ensemble des corps existants. A l'aune même de la logique *sub duratione*, c'est-à-dire abstraitement, il doit être dit, non certes éternel, mais sempiternel, car sa durée n'a ni commencement ni fin. Dès lors, si l'individuation désigne le passage à l'existence dans la durée, on conçoit qu'il n'y ait aucun sens à parler d'une « individuation de l'Univers ». L'Individu total ne s'est pas individualisé par pression externe, parce qu'il ne s'individualise pas du tout. Il est le nom de l'union de tous les corps existants à tel moment quelconque de la durée, union qui ne peut ni commencer ni finir. Et le rapport constant de mouvement et de repos dans l'Univers³⁶³ ne suit pas d'une quelconque auto-organisation de la Nature corporelle pensée *sub duratione*, mais, à l'instar de celui de chaque mode de l'étendue, de son lien immanent à la substance, saisi *sub specie aeternitatis*, et qui en fait une affection de l'attribut étendue.

1.1.2. La science des rencontres comme art de la *dispositio* des parties

Au-delà du simple cas de l'individuation, l'irréductibilité du rapport aux parties doit être affirmée dans l'analyse de chacune des affections d'un Individu. L'affection n'a jamais lieu entre des rapports, mais entre les parties composantes³⁶⁴. Ce sont *par ces parties* que les corps se composent et se décomposent. Il ne semble donc guère possible de parler, avec G. Deleuze, de lois de composition ou de décomposition des rapports³⁶⁵. Les corps s'affectent par leurs parties. A ce sujet, Spinoza emploie souvent le vocabulaire de la « disposition ». Toute affection entraîne une certaine disposition des parties³⁶⁶. Ce qui varie chez un Individu, c'est donc la disposition de ses parties. A un seul pouvoir d'être affecté correspond une multiplicité de dispositions possibles des parties composantes.

³⁶² E, II, Définition de l'Individu.

³⁶³ Lettre 32 à Oldenburg.

³⁶⁴ E, II, Post. 3 : « Les individus composant le Corps humain, et par conséquent le Corps humain lui-même est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières ».

³⁶⁵ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p 192 notamment : « Il y a donc des lois de composition et de décomposition de rapports qui déterminent le passage à l'existence des modes et aussi la fin de leur existence ».

³⁶⁶ E, II, 18, dém : « L'Esprit (par le Coroll. précéd.), s'il imagine un corps, la cause en est que le Corps humain se trouve affecté et disposé par les traces d'un corps extérieur de la même manière qu'il fut affecté lorsque certaines de ses parties eurent été poussées par le corps extérieur lui-même ».

L'investissement qualitatif du pouvoir d'être affecté dépend de la disposition des parties du corps : « Ce qui *dispose* le Corps humain à pouvoir être affecté de plus de manières, ou ce qui le rend apte à affecter les corps extérieurs de plus de manières, est utile à l'homme ; et d'autant plus utile qu'il rend le Corps plus apte à être affecté, et à affecter les corps extérieurs, de plus de manières ; et est nuisible, au contraire, ce qui y rend le Corps moins apte »³⁶⁷. Et l'on comprend que, selon la disposition ponctuelle des parties, un même objet puisse affecter diversement, selon les moments, un même individu³⁶⁸. Cette diversité n'est pas une discontinuité de l'essence, soit - dans la logique *sub duratione* - une variation du pouvoir d'être affecté ; elle est la diversité d'un même individu, de par les dispositions successives de ses parties. C'est donc au seul niveau de la disposition des parties que va se jouer ce que Spinoza nomme une rencontre (*occursus*), thème qui joue un rôle central dans le parcours éthique.

Devenir actif, en effet, c'est chercher à expliquer son essence, c'est-à-dire être cause adéquate de ses effets : « J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle »³⁶⁹. Une telle adéquation ne s'obtient pas par isolement, par repli sur soi. Il est impossible, au sage comme à l'ignorant, de s'extraire de l'ordre de la nature, du monde des rencontres. L'extériorité est un fait pour les parties de la Nature, *a fortiori* pour les parties singulières, pensées *sub duratione*. Une conséquence doit en être tirée : le critère de l'intériorité et de l'extériorité est insuffisant pour décrire le passage de la passivité à l'activité. L'activité n'est pas la recherche illusoire d'une relation suffisante entre soi et ses effets ; la production des effets comportera toujours une extériorité à soi. L'effet actif n'a pas moins partie liée aux rencontres que l'effet passif. Être cause adéquate, ce n'est donc pas être cause unique, mais être partie d'une communauté, c'est-à-dire être déterminé par ce qu'on a de commun avec l'extérieur, avec les autres parties de la nature. C'est aussi, réciproquement, déterminer les autres par ce qu'on possède de commun avec eux³⁷⁰. L'homme est cause adéquate de ses effets avec d'autres, parmi les autres. Nous ne pouvons être actifs qu'à plusieurs.

L'acte d'agir devenant acte de convenance avec autrui, il requiert l'acquisition d'une science des rencontres. Cette science ne peut se fonder sur une connaissance du détail de l'ordre de la Nature. Ce savoir, nous l'avons vu, excède la puissance de l'entendement humain. Or, seule une telle compétence nous permettrait d'*anticiper* les rencontres. Dès lors, la rencontre est toujours pour nous une conséquence sans ses prémisses. Nous ne pouvons la prévoir, *a fortiori* la préparer ou la

³⁶⁷ E, IV, 38, nous soulignons.

³⁶⁸ E, III, 51 : « Des hommes différents peuvent être affectés par un seul et même objet de manière différente, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de manière différente à des moments différents ».

³⁶⁹ E, III, déf 1.

³⁷⁰ Toute affection suppose du commun : un corps peut rencontrer un autre corps seulement parce qu'il est soumis aux mêmes lois physiques ; il ne peut rencontrer une idée. Mais on ne confondra pas ce commun minimal, condition de toute rencontre (bonne comme mauvaise), avec le commun *par l'intermédiaire* duquel s'effectue cette fois les seules *bonnes* rencontres. Le commun, dans ce cas, se fait *convenance*. Tous ces points sont mis en lumière avec force par P. Séverac, *Le devenir actif chez Spinoza, op. cit.*, pp 81-108. Cf aussi son article « Convenir avec soi, convenir avec autrui : éthique stoïcienne et éthique spinoziste », in *Studia Spinozana*, 1996, n°12, p 105-120.

sélectionner. La science des rencontres ne sera donc pas un art « d'organiser les rencontres »³⁷¹ ; elle n'est pas une science *a priori*. Il n'y a pas de position de surplomb, pour un individu particulier, sur ses rencontres. L'individu spinoziste n'est jamais en retrait vis-à-vis de ce qui lui arrive. Ce qui revient à dire, ontologiquement, que la rencontre n'est pas pleinement assimilable à la logique de la *causa seu ratio*, du lien immanent unissant l'essence à ses propriétés. Précisons immédiatement : elle l'est sans aucun doute du point de vue de la substance ; ce que nous nommons « rencontre » dans la logique *sub duratione* n'est *sub specie aeternitatis* qu'une affection de la substance, et suit de celle-ci comme les propriétés du triangle de l'essence de ce dernier. En revanche, dans la perspective de la multiplicité infinie des modes qui compose la Nature Naturée, le fond de l'ordre de la Nature est hasardeux, et échappe à la *causa seu ratio*. La notion de « rencontre » marque cet écart. Elle désigne en effet ce qu'il faut bien appeler un concours de circonstances, selon l'expression même de Spinoza³⁷². Ce concours ne peut se renverser en intériorité ; il ne suit de l'essence d'aucune partie modale considérée en soi seule, comme il peut suivre de la seule nature du triangle que la somme de ses angles soit égale à deux droits. Toute rencontre résulte plutôt d'un frottement entre divers *conatus*. Si l'ordre spinoziste est structural, chaque rencontre est un effet de structure qu'on ne peut saisir à l'aune de la nature d'une seule de ses parties³⁷³. La véritable bonne rencontre, d'où peut naître l'activité, n'échappe pas à la règle : être cause adéquate, c'est pouvoir à soi seul rendre *raison* de ses effets, mais ce n'est jamais être *cause* unique, totale. Une partie de la nature ne décide jamais de ses rencontres. La rencontre, en tant qu'elle advient, est irréductible à toute stratégie préalable du *conatus*. La science des rencontres se déploiera non en amont, mais bien à même la rencontre, que celle-ci soit bonne ou mauvaise ; l'art de la convenance est un art en situation.

Cette raison pratique est d'abord une science de la disposition des parties du corps³⁷⁴. Et cette disposition n'est jamais unilatérale. De même que la puissance du corps consiste à la fois à affecter et à être affecté, il y a toujours entre-disposition des parties qui se rencontrent. Un même homme est affecté diversement par un même objet d'après sa propre disposition, mais aussi selon celle du corps affectant³⁷⁵. La bonne rencontre a lieu lorsque l'entre-disposition se fait inter-*action*. La disposition

³⁷¹ Selon la formule de G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p 239.

³⁷² E, I, App : « En effet, si ce n'est pas à cette fin et par la volonté de Dieu qu'elle est tombée, comment tant de circonstances (en effet, souvent beaucoup y concourent) ont-elles pu se trouver concourir par hasard ? ».

³⁷³ Ainsi la rencontre de l'homme et de la pierre tombée du toit ne suit ni de l'essence du premier (cela est évident, puisque cette rencontre mène l'homme à sa perte), ni de celle de la seconde (c'est l'erreur des finalistes que de croire que la pierre est tombée *pour* tuer l'homme ; du *conatus* de la pierre ne suivait que le fait de la chute, non celui de la rencontre). Nous ne pensons donc pas pouvoir pleinement suivre F. Zourabichvili lorsqu'il écrit : « L'ordre causal, tout en extériorité, se renverse aussi bien en ordre d'intériorités », *Spinoza. Une physique de la pensée*, *op. cit.*, p 109.

³⁷⁴ Sans vouloir rompre l'égalité des attributs, il semble possible de dire que la rencontre, chez Spinoza, est avant tout le fait des corps. Sans doute découvrons-nous après coup qu'une rencontre réussie des corps était aussi une rencontre des esprits. Mais tout se passe comme si la première expression de la rencontre était plus accentuée dans l'attribut Étendue.

³⁷⁵ Lettre 6 à Oldenburg : « une aiguille provoque des sensations différentes suivant qu'elle touche la langue par la pointe ou s'appuie sur elle dans le sens de la longueur ».

réciroque des corps conduit alors à s'affecter joyeusement, à travers le commun. Sans doute, pour certains corps peu complexes³⁷⁶, l'homme est-il en mesure de les disposer à sa convenance : « Le Corps humain peut mouvoir les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières, et les disposer d'un très grand nombre de manières »³⁷⁷. Mais il est des corps plus complexes, plus puissants, qu'il ne peut manier à sa guise. C'est le cas, au premier chef, des autres hommes. La recherche du commun doit alors être partagée ; et P. Séverac souligne à juste titre le rôle de l'habitude dans cette réciprocité : « il faut peut-être le temps de l'habitude, ou de la répétition affective, pour que la rencontre avec un corps extérieur particulier se fasse, une fois, à travers la propriété commune qui leur est propre »³⁷⁸ ; un passage du scolie de la proposition 35 du *de Affectibus* consacré à la Jalousie, illustre, *a contrario*, les tristes rencontres qu'engendrent les habitudes rompues : « à quoi s'ajoute enfin que le Jaloux n'est pas accueilli par la chose aimée du même visage qu'elle lui offrait *d'ordinaire*, ce qui attriste aussi l'amant »³⁷⁹. C'est rarement le Tout d'une chose qui nous convient ; l'art des rencontres consiste à s'entre-disposer pour s'atteindre précisément, par certaines parties déterminées, selon l'utile³⁸⁰.

Toutefois, on ne limitera pas la science des rencontres à la recherche, en situation, du commun. Elle est aussi connaissance des différences et des oppositions. Le savoir des notions communes et de la disposition ne se résume pas à la convenance. Le scolie de la proposition 29 du *de Mente* le prouve : « Je dis expressément que l'Esprit n'a ni de lui-même, ni de son propre Corps, ni des corps extérieurs la connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée, chaque fois qu'il perçoit les choses à partir de l'ordre commun de la nature, c'est-à-dire chaque fois qu'il est déterminé du dehors, j'entends, par la rencontre fortuite des choses, à contempler ceci ou cela, et non pas déterminé du dedans, j'entends, du fait qu'il contemple plusieurs à la fois, à comprendre leurs *convenances, différences et oppugnances* ; chaque fois en effet que c'est du dedans qu'il se trouve *disposé* de telle ou telle manière, alors il contemple les choses de manière claire et distincte, comme je le montrerai plus bas »³⁸¹. Spinoza n'identifie pas différence et opposition. De même que le commun n'implique pas nécessairement la convenance, la différence n'est pas toujours synonyme de discorde. Si la science des rencontres est aussi une science de la différence, c'est que, outre les rencontres impossibles entre les modes d'attributs différents, il est, au sein d'un même attribut, des rencontres *indifférentes*, qui n'augmentent ni ne diminuent la puissance d'agir d'un homme : « Le Corps humain

³⁷⁶ Les aliments par exemple.

³⁷⁷ E, II, Post. 6.

³⁷⁸ P. Séverac, *Le devenir actif chez Spinoza, op. cit.*, p 128.

³⁷⁹ E, III, 35, sc, nous soulignons.

³⁸⁰ Ainsi l'esthétique de Proust ne prétend jamais à la rencontre de la totalité d'une œuvre. Comme le dit G. Deleuze : « On chercherait en vain chez Proust les platitudes sur l'œuvre d'art comme totalité organique où chaque partie prédétermine le tout, et où le tout détermine les parties (conception dialectique de l'œuvre d'art). Même le tableau de Ver Meer ne vaut pas comme Tout, mais par le petit pan de mur jaune planté là comme fragment d'un autre monde encore. De même, la petite phrase de Vinteuil, "intercalée, épisodique", et dont Odette dit à Swann : "Qu'avez-vous besoin du reste ? C'est ça *notre* morceau". Et l'église de Balbec, décevante tant qu'on y cherche "un mouvement presque persan" dans son ensemble, révèle au contraire sa beauté dans une de ses parties discordantes qui représente en effet "des dragons quasi chinois" », *Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010 (4ème éd.), p 138.

³⁸¹ E, II, 29, sc, nous soulignons.

peut être affecté de bien des manières qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir, *ainsi que d'autres qui ne rendent sa puissance d'agir ni plus grande, ni plus petite* »³⁸². La science des différences doit nous permettre de distinguer les seuils de communauté pertinents du point de vue éthique, pour ne pas nous attarder dans certaines rencontres faussement utiles, au fond indifférentes. C'est le cas en particulier pour Spinoza des rencontres avec les animaux : « Car le principe qui consiste à rechercher ce qui nous est utile nous enseigne bien la nécessité de nous unir aux hommes, mais non pas aux bêtes, ou aux choses dont la nature est *différente* de la nature humaine »³⁸³. La science des rencontres se présente donc comme une dialectique du commun et du différent dans l'ordre de la nature, qui commande un art de la disposition des parties de l'Individu.

La fréquence thématique de la Joie chez Spinoza ne doit pas faire oublier la rareté des véritables bonnes rencontres dans l'ordre de la nature. C'est là l'expression, dans le devenir, au sein de la logique *sub duratione*, de la rareté de la béatitude, sur laquelle se conclut l'*Ethique*³⁸⁴. Surtout, toutes les joies ne se valent pas, toutes n'entraînent pas durablement une bonne disposition des parties du corps. Il est des joies qui ne peuvent être que ponctuelles, parce qu'elles modifient la disposition des parties du corps jusqu'à le rendre insensible à l'affection joyeuse d'où elles sont pourtant issues : c'est le cas du Dégoût³⁸⁵. Surtout, il est des Joies qui enferment dans la passivité, parce qu'elles conduisent à une disposition des parties du corps qui nuit à son pouvoir d'être affecté : ce sont les Joies obsessionnelles, les situations de Chatouillement (*Titillatio*), qui diffèrent de la véritable Allégresse en ce que la disposition se fait au profit d'une seule partie du corps. L'enjeu pour le devenir actif consiste alors à rétablir un équilibre entre les parties, à favoriser, au sein d'un même corps, l'enchaînement des parties les unes aux autres.

³⁸² E, III, Post. 1, nous soulignons.

³⁸³ E, IV, 37, sc 1, nous soulignons. Cf aussi E, IV, ch 26 sur ce point. C'est d'une telle science des différences dont Adam a manifestement manqué dans « cette fameuse histoire du premier homme » : Adam « ayant trouvé la femme, laquelle convenait tout à fait avec sa nature, il connut qu'il ne pouvait rien y avoir dans la nature qui pût lui être plus utile qu'elle ; mais (...) s'étant mis à croire que les bêtes étaient ses semblables, il se mit aussitôt à imiter leurs affects (voir la Prop. 27 p. 3) et à laisser échapper sa liberté » (E, IV, 68, sc).

³⁸⁴ E, V, 42 : « tout ce qui est remarquable est difficile autant que rare ».

³⁸⁵ E, III, 59, sc : « Cependant, sur l'Amour reste à noter ceci, qu'il arrive très souvent que, tandis que nous jouissons d'une chose à laquelle nous avons aspiré, le Corps, sous l'effet de cette jouissance, acquière un nouvel état qui le détermine autrement, que d'autres images de choses soient excitées en lui et qu'en même temps l'Esprit commence à imaginer d'autres choses et à en désirer d'autres. Par ex., quand nous imaginons quelque chose dont la saveur ordinairement nous délecte, nous désirons en jouir, c'est-à-dire en manger. Or, aussi longtemps que nous en jouissons ainsi, l'estomac se remplit, et le Corps change d'état. Si donc, à présent que le Corps a changé d'état, l'image de ce même aliment, parce qu'il est lui-même présent, se trouve fournie, et par conséquent aussi l'effort ou le Désir d'en manger, le nouvel état du Corps répugnera à ce Désir ou effort, et par conséquent la présence de l'aliment auquel nous avons aspiré sera odieuse, et c'est ce que nous appelons Répugnance ou Dégoût ».

1.2. Recherche de l'adéquation (2) : l'enchaînement (*concatenatio*) des parties de l'Esprit

1.2.1. *Concatenatio* et *connexio* des parties

L'« enchaînement » (*concatenatio*) est l'un des termes par lequel Spinoza décrit l'agencement diachronique des parties singulières, dans la durée. On ne s'étonnera donc pas de le trouver fréquemment associé à l'idée d'ordre³⁸⁶. On peut, en revanche, s'interroger sur les rapports qu'il entretient avec l'idée de *connexio*, dont nous avons vu l'étroite articulation avec l'ordre des parties tel que le pense Spinoza. Certains traducteurs, comme B. Pautrat, n'hésitent pas à délaissier cette dualité, et à traduire dans les deux cas par « enchaînement ». A l'inverse, V. Morfino insiste sur l'écart de la *concatenatio* à la *connexio* pour saisir l'ordre des parties chez Spinoza. L'ordre par *connexio* est un ordre complexe, où les parties s'entrelacent les unes aux autres selon différents *tempo*s. La *concatenatio*, elle, désigne une conception *linéaire* de l'enchaînement des parties de la nature ; elle est comme l'écume de la causalité structurale, seule réellement agissante, telle que se la représente l'imagination³⁸⁷. Mais si V. Morfino touche juste lorsqu'il oppose causalité structurale et causalité linéaire, on peut en revanche douter de la possibilité de rabattre cette opposition sur celle, terminologique, de la *connexio* et de la *concatenatio*. Faire le départ entre ces deux termes est loin d'être aussi évident. On constate en effet plusieurs occurrences de « *concatenatio* » là où, d'après l'interprétation de V. Morfino, on attendrait plutôt « *connexio* » : dans l'Appendice au *de Deo*, Spinoza reprend à son propre compte la description de la structure des parties de la nature en terme de *concatenatio* – « il reste encore nombre de préjugés susceptibles eux aussi, et même au plus haut point, maintenant comme avant, d'empêcher les hommes d'embrasser l'enchaînement des choses

³⁸⁶ Par exemple, E, II, 18, sc : « Ce n'est en effet rien d'autre qu'un certain enchaînement d'idées qui enveloppent la nature des choses qui sont à l'extérieur du Corps humain, enchaînement qui se fait dans l'Esprit suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps humain » ; E, III, 2, sc : « D'où vient que l'ordre ou enchaînement des choses est un » ; E, III, déf aff 4, exp : « c'est parce que les images de ces choses sont enchaînées les unes aux autres et disposées dans un ordre tel que l'une suit l'autre » ; E, V, 1 : « Les affections du Corps, autrement dit les images des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans le Corps très exactement de la façon dont les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans l'Esprit » ; E, V, 10 : « aussi longtemps nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps suivant un ordre pour l'intellect ». Au total, le vocabulaire de la *concatenatio* compte 20 occurrences dans l'*Ethique* : E, I, App ; E, II, 18, sc (7 fois) ; E, III, 2, sc ; E, III, déf aff 4, exp ; E, V, 1 (2 fois) ; E, V, 1, dém (2 fois) ; E, V, 10 ; E, V, 10, dém ; E, V, 10, sc (2 fois) ; E, V, 20, sc.

³⁸⁷ V. Morfino, *Le temps de la multitude*, op. cit., p 33 : « La mémoire n'est rien d'autre qu'une certaine *concatenatio* d'idées qui implique tant la nature du corps humain que les choses qui lui sont extérieures, et cette concaténation a lieu dans l'esprit selon l'ordre et la concaténation des affections du corps. La connaissance adéquate de la réalité consiste en un exercice de démontage de cet ordre simple à partir du concept de causalité immanente, lequel n'appréhende pas les choses comme des effets sur la base du concept transitif de série causale, mais à partir du concept de *connexio*, c'est-à-dire à travers un concept de causalité que nous pourrions définir, de manière anachronique, mais dans l'ensemble juste, comme causalité structurale. La conception linéaire de la causalité résulte donc, pour Spinoza, du mode de fonctionnement de la mémoire qui procède par concaténations sérielles des idées des affections du corps et ignore la connexion complexe des causes (*infinitus causarum nexus*) qui sous-tendent et produisent cette simplicité apparente : en d'autres termes, le modèle de causalité comme *concatenatio* implique la nature, tandis que le modèle de causalité comme *connexio* l'explique ».

[*rerum concatenationem*] de la manière dont je l'ai expliqué »³⁸⁸ ; on trouve six occurrences de l'infinitif « enchaîner » dans le *de Libertate*, sans conteste liées à l'ordre pour l'intellect³⁸⁹ ; l'explication de l'Admiration, à la fin du *de Affectibus*, emploie le vocabulaire de l'enchaînement³⁹⁰ après avoir usé de celui de la *connexio* dans le cœur de la définition³⁹¹ ; de même, la première proposition de la dernière partie de l'*Ethique* mêle sans distinction les deux terminologies³⁹². Au regard de ce relevé, il semble plus raisonnable de voir dans la « *concatenatio* » un concept générique utilisé par Spinoza pour décrire tout type d'enchaînement, linéaire ou structural. La *connexio* apparaîtrait alors comme une spécification terminologique - la seule valable ontologiquement - de la *concatenatio*. Toute connexion de parties est un enchaînement, tout enchaînement de parties est *en soi* une connexion ; mais il est vrai que la pente naturelle de l'imagination n'est pas d'appréhender la *concatenatio* comme *connexio*, mais bien plutôt selon le schéma spontané de la linéarité.

1.2.2. L'enchaînement de l'imagination : association, inadéquation et Joie passive

L'esprit est une multiplicité d'idées³⁹³. La réalité fondamentale de l'esprit est l'idée³⁹⁴, et chaque idée est une partie de l'idée qu'est l'esprit, de l'idée du corps existant en acte. Imagination et entendement ne sont pas, chez Spinoza, des facultés générales de l'esprit. Il ne s'agit pas d'entités absolues qui produiraient chacune des objets propres destinés à une fonction mentale déterminée³⁹⁵. Ils ne recouvrent pas deux royaumes ontologiques distincts. Ils sont deux procédures mentales s'appliquant à une même réalité, qui est l'ensemble des parties qui composent l'esprit. Ce sont des modes d'enchaînement de ces parties, qui donnent naissance à des structures intellectuelles diverses. L'esprit, dans ses deux principales modalités (l'entendement et l'imagination), est donc un enchaînement d'idées. Et sans doute, l'esprit et le corps étant une seule et même chose exprimée sous

³⁸⁸ E, I, App. II en est de même, en E, III, 2, lorsque Spinoza, après avoir fait explicitement référence à la proposition 7 du *de Mente* (où était employé le mot « *connexio* ») écrit : « d'où vient que l'ordre et l'enchaînement des choses [*ordo, sive rerum concatenatio*] est un ».

³⁸⁹ Ces occurrences sont : E, V, 10 ; E, V, 10, dém ; E, V, 10, sc (deux fois) ; E, V, 20 ; E, V, 39, dém.

³⁹⁰ E, III, exp 4 : « c'est parce que les images des choses sont enchaînées [*concatenatae*] les unes aux autres ».

³⁹¹ E, III, déf aff 4 : « L'Admiration est l'imagination d'une chose en quoi l'Esprit reste fixé parce que cette imagination singulière n'a pas de connexion avec le reste [*nullam cum reliquis habet connexionem*] ».

³⁹² « Proposition : Les affections du Corps, autrement dit les images des choses, s'ordonnent et s'enchaînent [*concatenantur*] dans le Corps très exactement de la façon dont les pensées et les idées des choses s'ordonnent [*concatenantur*] et s'enchaînent dans l'Esprit. Démonstration : L'ordre et la connexion [*connexio*] des idées est le même (par la Prop. 7 p. 2) que l'ordre et la connexion [*connexio*] des choses, et inversement l'ordre et la connexion [*connexio*] des choses est le même (par les Coroll. Prop. 6 et 7 p. 2) que l'ordre et la connexion [*connexio*] des idées. Et donc, de même que l'ordre et la connexion [*connexio*] des idées dans l'Esprit se fait selon l'ordre et l'enchaînement [*concatenationem*] des affections du Corps (par la Prop. 18 p. 2), de même inversement (par la Prop. 2 p. 3) l'ordre et la connexion [*connexio*] des affections du Corps se fait de la façon dont les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent [*concatenantur*] dans l'Esprit. CQFD ».

³⁹³ E, II, 15.

³⁹⁴ E, II, Ax 3.

³⁹⁵ E, II, 48, sc.

deux attributs différents, à ces enchaînements mentaux correspond toujours, dans le corps, un certain enchaînement corporel, une certaine disposition des parties. Telle est la règle de l'égalité des attributs. Cependant, on aurait tort de résumer cette égalité à une simple identité de type « $a = a$ ». Il est louable de vouloir par-là éviter l'introduction d'un quelconque dualisme dans le spinozisme : il n'y a qu'un seul ordre, et il ne s'agit pas ici de nier sa parfaite ipséité. Mais, du même coup, on risque d'occulter toutes les richesses que recèle la notion d'égalité. L'égalité mathématique, en effet, ne se résume pas à l'identité (égalité de type « $a=a$ ») ; elle peut comporter une nuance différentielle entre les éléments égaux (égalité de type « $a = b$ »³⁹⁶). L'idée d'expression recouvre, chez Spinoza, cette altérité dans l'égalité. Comme l'écrit C. Jaquet, à rebours de l'interprétation « paralléliste », l'égalité des attributs « n'a rien à voir avec une uniformité, car elle ne saurait se réduire au bégaiement du même et à la répétition mécanique. En effet, l'examen des affects éclaire en retour la doctrine de l'expression en montrant qu'elle ne constitue nullement une réplique à l'identique des modes de l'étendue et de la pensée, mais qu'elle déploie la richesse et la variété de leur puissance propre au sein de chaque attribut. (...) L'identité d'ordre et de connexion entre les idées et les choses ne doit pas masquer la différence d'expression propre aux modes de chaque attribut. Le glissement subreptice de l'affirmation d'identité de l'ordre à celle de l'identité des modes qui s'enchaînent suivant une même connexion est probablement responsable en grande partie de l'extension abusive de la doctrine du parallélisme et de son cortège d'erreurs »³⁹⁷. On doit même dire, nous semble-t-il, que *l'enchaînement des parties en lui-même* est expressif. Les lois du mouvement et du repos, par lesquelles se connectent les parties corporelles, ne sont pas le décalque physique des lois de la Pensée, des lois de l'enveloppement des idées les unes dans les autres³⁹⁸. Le lien entre les parties de la nature n'existe nulle part comme simplicité pure, mais seulement, comme les termes qu'il unit, dans ses expressions différenciées³⁹⁹.

Esprit et corps sont toujours passifs ou actifs en même temps, mais le déploiement comme l'empêchement des puissances mentale et corporelle ont leur spécificité. Le salut a une voie corporelle autant qu'une voie mentale. Dans les deux cas, le progrès a trait à une nouvelle manière d'enchaîner les

³⁹⁶ C'est par ces paradoxes de l'égalité que Frege ouvre son célèbre article de 1892 « *Über Sinn und Bedeutung* », et d'où découle la distinction du sens et de la référence. Cf *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Seuil, Paris, pp 102-126.

³⁹⁷ C. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, pp 138-139.

³⁹⁸ E, I, Ax 4 : « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe ». La connaissance par les causes était déjà un *credo* aristotélicien. Mais il a manqué à Aristote la saisie de cette loi automatique de l'enveloppement et du développement régissant les rapports entre les idées. Sur ce point, cf TRE, § 85.

³⁹⁹ Nous ne rejoignons donc pas B. Rousset lorsque, dans son commentaire au *Traité de la réforme de l'entendement*, il fait de l'égalité des attributs une égalité analogique, articulant l'identité de la relation à la variation des termes : « l'ordre des idées a une identité avec l'ordre des choses, identité qu'il faut précisément expliquer et définir. L'analogie est, en effet, l'identité de relation entre des termes appartenant à des séries distinctes, par exemple dans le cas, souvent évoqué par Spinoza, de la proportionnalité mathématique : une telle identité établit une ressemblance, non entre les termes, mais entre leurs rapports, ressemblance non matérielle, mais *formelle*, qui a sa place dans le Spinozisme. (...) Lorsqu'il pose l'identité de l'ordre des choses ou causes et de l'ordre des idées, il affirme une analogie qui doit être appelée structurelle », *Commentaire au Traité de la Réforme de l'Entendement*, Vrin, Paris, 1992, p 253.

parties composantes. Mais pour le corps, il s'agit de savoir *disposer* ses parties afin de multiplier le nombre des bonnes rencontres, de mieux investir le pouvoir d'affecter et d'être affecté. La puissance de l'esprit, en revanche, est puissance de comprendre⁴⁰⁰. Le devenir actif de l'esprit passe par la saisie d'idées adéquates : « Les actions de l'Esprit naissent des seules idées adéquates ; et les passions dépendent des seules inadéquates »⁴⁰¹ ; il est conquête du vrai, évitement de l'erreur - ce qui ne saurait être le cas du Corps⁴⁰². Or, l'ordre qu'instaure l'entendement entre les parties de l'esprit lui permet de percevoir « les choses par leurs premières causes »⁴⁰³. La connaissance se faisant par les causes, cet « ordre de l'intellect » (*secundum ordinem intellectus*) enchaîne des idées vraies ; il est, en cela, commun à tous les hommes. En revanche, la Mémoire, c'est-à-dire l'enchaînement des idées opéré par l'imagination, relie entre elles des idées inexpressives, des idées d'affections corporelles qui ne font qu'envelopper leurs causes dans la Pensée⁴⁰⁴. Le passage de l'imagination à l'intellect, de l'inadéquation à l'adéquation, met donc en jeu deux ordres, c'est-à-dire deux manières dont s'organise automatiquement la pluralité des parties de l'esprit. Car le statut adéquat ou inadéquat des idées n'influe en rien sur la nécessité de leur enchaînement : « Les idées inadéquates et confuses suivent les unes des autres avec la même nécessité que les idées adéquates, autrement dit claires et distinctes »⁴⁰⁵. Au contraire, il faut dire que c'est de la nature de l'enchaînement des parties de l'esprit que naît l'adéquation ou l'inadéquation. En effet, en Dieu, toutes les idées sont adéquates ; *en soi*, il n'y a donc qu'un seul ordre, celui des idées adéquates. La mutilation que subissent les idées inadéquates est la conséquence du seul type d'enchaînement que l'imagination humaine applique à la réalité de l'esprit. L'adéquation ou l'inadéquation ne qualifient rien d'autre que les deux façons par lesquelles l'esprit enchaîne ses parties.

L'adéquation, en effet, a trait aux caractéristiques de l'être formel de l'idée, non de son être objectif⁴⁰⁶. La convenance avec l'idéal, c'est-à-dire la vérité⁴⁰⁷, n'est qu'une propriété de l'idée adéquate, non son essence. L'adéquation d'une idée se décrète sans sortir de l'attribut Pensée. Elle est le nom de la nécessité interne à l'idée, c'est-à-dire de la chaîne causale idéale que toute idée implique. L'idée est adéquate en nous quand l'esprit parvient à la saisir telle que Dieu la saisit, autrement dit lorsqu'il peut parcourir toute la séquence intellectuelle à l'origine de sa production. Or, ce réseau n'est autre que l'ordre de la Nature exprimé dans la Pensée : il est donc ordre par connexion. L'ordre de l'intellect est un ordre structural. L'*ordine gemetrico* en est un exemple : chaque proposition est

⁴⁰⁰ E, IV, 26 ; E, IV, 27.

⁴⁰¹ E, III, 3.

⁴⁰² E, II, 35, sc : « si l'on dit des Esprits qu'ils se trompent ou sont dans l'erreur, on ne le dit pas des Corps ».

⁴⁰³ E, II, 18, sc.

⁴⁰⁴ *Ibid* : « Par là nous comprenons ce qu'est la Mémoire. Ce n'est en effet rien d'autre qu'un certain enchaînement d'idées qui enveloppent la nature des choses qui sont à l'extérieur du Corps humain, enchaînement qui se fait dans l'Esprit suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps humain ». Sur l'inadéquation des idées d'affections, cf E, I, 25.

⁴⁰⁵ E, II, 36.

⁴⁰⁶ E, II, déf 2.

⁴⁰⁷ E, I, Ax 6.

replacée, *via* les démonstrations, dans la chaîne causale d'où elle est issue. L'enchaînement structural des parties mentales détermine donc leur adéquation. Tout change, en revanche, lorsque les parties sont agencées imaginativement. Leur enchaînement n'est alors plus structural, mais *associatif* : « un soldat, par ex., voyant dans le sable des traces de cheval, tombera aussitôt de la pensée du cheval dans la pensée du cavalier, et de là dans la pensée de la guerre, etc. Tandis qu'un paysan tombera, de la pensée du cheval, dans la pensée de la charrue, du champ, etc., et ainsi chacun de la manière qu'il a accoutumé de joindre et d'enchaîner les images des choses, tombera d'une pensée dans telle ou telle autre »⁴⁰⁸. Et cet enchaînement mémoriel connaît, à son tour, deux principales modalités : l'association par contiguïté, où les parties s'enchaînent selon le rapprochement spatial et temporel des affections - ainsi, « de la pensée du mot *pomum* un Romain tombera aussitôt dans la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, ni rien de commun avec lui sinon que le Corps de cet homme a souvent été affecté par les deux, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu le mot *pomum* alors qu'il voyait ce fruit »⁴⁰⁹ ; l'association par ressemblance, qui explique qu'une chose nous affecte de Joie ou de Tristesse du seul fait qu'elle ressemble à une autre que nous aimons ou haïssons⁴¹⁰. Dans les deux cas, les idées qu'enchaîne l'imagination ne sont pas liées par un réseau structural. Les parties de l'esprit se suivent selon l'ordre que l'habitude et le hasard des rencontres ont généré. Jamais l'esprit n'atteint la causalité par connexion qui les a fait naître, jamais il ne peut les faire accéder à l'adéquation ; au contraire, il « tombe » (*incedit*) de l'une en l'autre. Ces chaînes d'idées, sédimentées dans la répétition, parviennent à l'esprit comme des conséquences sans prémisses. Les idées lui apparaissent *une à une*. L'ordre de l'imagination est un ordre *linéaire*. Et c'est parce qu'il est linéaire que les idées qu'il enchaîne sont inadéquates.

La passivité de l'esprit réside d'abord dans sa manière associative, linéaire, d'enchaîner ses parties les unes aux autres. Ainsi agencées, les idées n'expriment pas leur force intrinsèque, la puissance qu'elles tirent d'être une partie de l'attribut Pensée ; elles ne font que l'envelopper. Comment rendre compte, cependant, de cette inexpressivité ? Le spinozisme n'est-il une philosophie de l'expression pure, automatique ? Les idées, comme toute chose, s'affirment, persévèrent dans leur être. L'inexpressivité de l'idée inadéquate a parfois pu prendre la forme d'une exception mystérieuse aux lois de la Nature⁴¹¹. Pour la comprendre, il faut quitter le seul plan épistémologique de la vérité et de la fausseté. Chez Spinoza, en effet, les registres de la pensée et les registres de la vie affective ne se

⁴⁰⁸ E, II, 18, sc.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ E, III, 15.

⁴¹¹ Ainsi chez G. Deleuze : « Voilà que, dans ce cas, le mot "envelopper" n'est plus un corrélatif de "expliquer" ou "exprimer" », *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p 132 ; cf aussi *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, pp 103-104 : « L'implication n'est nullement le contraire de l'explication : ce qui explique implique par là même, ce qui développe enveloppe. Tout dans la Nature est fait de la coexistence de ces deux mouvements, la Nature est l'ordre commun des explications et des implications. Il n'y a qu'un seul cas où expliquer et impliquer sont dissociés. C'est le cas de l'idée inadéquate : elle implique notre puissance de comprendre, mais ne s'explique pas par elle ; elle enveloppe la nature d'une chose extérieure, mais ne l'explique pas ».

séparent pas. C'est la présence de tel ou tel affect qui « détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela »⁴¹². L'affect enclenche la procédure mentale. Il participe à ce que P. Séverac a nommé une « théorie de l'occupation de l'esprit »⁴¹³. Or, P. Séverac montre avec force qu'une occupation durable de l'esprit par certaines idées ne peut être liée qu'à la présence d'affects *joyeux*⁴¹⁴. Certes, la Tristesse peut entraîner l'immobilisation de l'esprit, l'empêchement de sa puissance de penser. L'intensité de cette immobilisation dépendra de la force de la cause extérieure à l'origine de l'affect triste⁴¹⁵. Mais l'esprit luttera toujours contre un affect triste ; il cherchera à s'en déprendre. Devant la tristesse, l'esprit doit fuir, s'éloigner ; il ne faut pas réfléchir ses peines, s'y attarder. Occupé par une pensée triste, l'esprit doit la chasser, penser à autre chose : ainsi Spinoza, pour chasser la pénible image d'un « Brésilien noir et crasseux » lui étant apparue au matin, à son réveil, cherche du regard, « pour se soulager », quelque autre objet sur lequel « fixer » sa pensée⁴¹⁶.

Nous pensons que la figure de la passivité de l'esprit consiste dans l'enchaînement associatif des parties mentales⁴¹⁷. La structure des parties de l'esprit ignorant est mémorielle, même si le contenu des parties varie - les associations du paysan ne sont pas celles de soldat. Les associations sont la trame banale et spontanée, infra-conceptuelle, de la vie intellectuelle. Et si le fonds de l'esprit est, le plus souvent, rempli de tels enchaînements, c'est qu'il y a une Joie pour l'esprit à s'y livrer. Non pas, sans doute, que l'association soit *en elle-même* source de Joie. Mais l'esprit ne se complaît dans ses souvenirs et ses hallucinations⁴¹⁸ que lorsqu'ils augmentent sa puissance d'agir. Or, la mémoire étant

⁴¹² E, III, DGA.

⁴¹³ P. Séverac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., en particulier le chapitre 4, pp 203-301.

⁴¹⁴ *Ibid*, pp 232-236 notamment. Ce point s'inscrit dans la réflexion générale menée par P. Séverac quant au frein paradoxal que constitue du point de vue du devenir actif la passivité joyeuse : en tant que joie, elle augmente la puissance ; en tant que passivité, elle la nie.

⁴¹⁵ E, IV, 15.

⁴¹⁶ Lettre 17 à Balling.

⁴¹⁷ Nous différons donc, sur ce point, de P. Séverac, qui fait de l'Admiration, c'est-à-dire de *l'absence d'enchaînement* entre les idées, le *summum* de la passivité mentale (*Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., pp 244-299). Il est certes tentant de voir dans l'Admiration, dans l'idée fixe, l'expression mentale du Chatouillement, de l'Obsession. Mais l'Admiration est-elle un phénomène si fréquent que l'on puisse lui accorder la place centrale parmi les obstacles à l'activité ? L'idée isolée peut-elle réellement exister chez Spinoza, où toute idée est « en commerce » avec d'autres idées (TRE, § 41). Par rapport au *Court Traité* où elle occupait, comme chez Descartes, une place de choix parmi les affects (CT, II, ch 3), l'*Ethique* ne considère plus l'Admiration comme un affect, et ne la mentionne d'ailleurs qu'à regret : « si j'ai dit quelque mots de l'Admiration, c'est uniquement parce que l'usage a fait qu'on désigne ordinairement certains affects dérivés de ces trois primitifs par d'autres noms lorsqu'ils se rapportent à des objets que nous admirons » (E, IV déf aff 4, exp). Surtout, il semble difficile d'associer Chatouillement et Admiration. Car l'obsession et le déséquilibre entre les parties du Corps ou de l'Esprit sont choses fréquentes, banales : « comme la Joie, *la plupart du temps* (par le Scol. Prop 44 de cette p.) se rapporte à une seule partie du Corps, nous désirons donc, *la plupart du temps*, conserver notre être sans tenir aucun compte de notre santé tout entière » (E, IV, 60, sc, nous soulignons). Les biens qui obsèdent les hommes (les richesses, l'honneur et la sensualité pour reprendre le prologue du *Traité de la Réforme de l'Entendement*) n'ont rien d'admirable, au sens spinozien du terme, c'est-à-dire d'exceptionnel (sur le caractère partagé de l'obsession de l'argent, cf E, IV, ch 28). L'obsession ne trouve pas sa source dans l'hors-du-commun de l'Admiration, mais dans l'habituel des associations imaginatives.

⁴¹⁸ Rappelons que l'imagination enchaîne des idées d'*affections*. Ces images peuvent être liées à l'affection présente d'un corps extérieur. Elles peuvent aussi n'être que la trace d'une affection passée. Ce qu'il importe de voir, c'est qu'il n'y a pas d'écart d'intensité entre ces deux cas. Dans l'un comme dans l'autre, l'esprit contempera la cause de l'affection comme présente, jusqu'à ce qu'une autre idée ne le détermine à exclure cette présence (E,

une opération corporelle, son activation est toujours affirmation de l'existence en acte du corps, ce qui n'est autre que le *conatus* de l'esprit⁴¹⁹ ; et, toujours, l'esprit s'efforce de penser à ce qu'il aime, autrement dit à ce qui est cause de Joie pour lui⁴²⁰. Les chaînes mémorielles sont les chemins battus et rebattus que parcourt l'Esprit, en raison de la Joie qu'il se sait y trouver⁴²¹.

Mais la Joie issue de cet enchaînement est toujours précaire. Elle tend, d'abord, à l'obsession. Elle est en cela, le nom du Chatouillement mental. L'Esprit revient toujours aux mêmes idées, aux mêmes parties. L'Esprit ainsi obnubilé ne se régénère plus, n'échange plus avec l'extérieur ses parties contre d'autres, là où, pas moins que le Corps⁴²², il a besoin pour se conserver de s'alimenter, de renouveler ses pensées. Surtout, les chaînes mémorielles ont partie liée avec un autre trait récurrent de l'homme passif : ce que Spinoza nomme la *fluctuatio animis*⁴²³. La *fluctuatio* est le moment où l'hallucination s'érousse, où la chaîne mémorielle se distend. Tendanciellement hallucinatoire, l'enchaînement imaginatif des parties de l'esprit risque pourtant de laisser se glisser, dans les interstices de ses associations, une idée qui exclut l'existence présente, et source de joie, des choses hallucinées. L'affect dû à une hallucination est aussi intense en lui-même que l'affect issu de l'imagination d'une chose présente ; reste qu'*en fait*, il est un affect fragile. Il y a, chez Spinoza, un plaisir propre à la répétition : « Qui se rappelle une chose dont il s'est une fois délecté désire la posséder avec les mêmes circonstances que la première fois où il s'en est délecté »⁴²⁴. Cette répétition est, comme toujours chez Spinoza, simultanément corporelle et mentale. Il y a donc une joie du ressassement des idées ; mais cette joie finit toujours, *en fait*, par être contrariée ; la répétition n'est jamais pure ; et de cet écart naît la *fluctuatio* : « Si donc il vient à découvrir que manque une de ces circonstances, l'amant sera attristé »⁴²⁵. Pire, la répétition joyeuse peut *tourner mal* ; c'est le cas lorsque des idées tristes s'associent, quoi qu'en ait l'Esprit, à ses joyeuses idées monotones. Ainsi, quand se joint automatiquement à la chose aimée l'idée d'une chose haïe : « qui en effet imagine une femme qu'il aime se prostituant à un autre, non seulement sera attristé de ce que son propre appétit se trouve réprimé, mais encore, parce qu'il est contraint de joindre l'image de la chose aimée aux parties

II, 17). L'hallucination est donc chose commune chez Spinoza ; elle est la conséquence de l'affirmation propre à chaque idée : avoir l'idée d'un cheval ailé, c'est affirmer l'existence d'un cheval ailé, jusqu'à ce qu'une autre idée vienne contrarier cette affirmation (E, II, 49, sc).

⁴¹⁹ E, III, 10.

⁴²⁰ E, III, 13, sc ; E, III, 19, sc.

⁴²¹ Souvent, cette Joie a trait à une « auto-hallucination » joyeuse, qui est la définition spinoziste de l'Orgueil. L'Orgueil est une Joie très fréquente parmi les hommes, et « c'est une espèce de Délire, parce que l'homme, les yeux ouverts, rêve qu'il peut toutes les choses qu'il atteint par la seule imagination et que de ce fait il contemple comme des réalités, et elles le transportent de joie aussi longtemps qu'il peut ne pas imaginer ce qui en exclut l'existence et limite sa puissance d'agir » (E, III, 26, sc).

⁴²² E, II, Post. 4.

⁴²³ E, III, 31 : « nous pâtirons d'un flottement d'âme ». De façon générale, l'inconstance, liée à l'appétit pour des biens périssables est, dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* comme dans l'*Ethique*, un synonyme d'impuissance. Ce ballotement de l'Esprit s'oppose à l'« âme tranquille » du sage (E, II, 49, sc).

⁴²⁴ E, III, 36.

⁴²⁵ E, III, 36, cor.

honteuses et aux excréations de l'autre, il l'a en aversion »⁴²⁶.

L'esprit passif est l'esprit prisonnier de l'enchaînement provisoirement joyeux de certaines de ses parties. Ne pouvant s'extraire du flux associatif de ses idées, il s'éloigne de la science des rencontres : le commun que lui fournissent ses associations n'est que de ressemblance et de contiguïté, jamais de convenance en nature. La plupart des Sympathies et des Antipathies des hommes, de leurs Penchants et de leurs Aversions, ne sont que des produits de ces enchaînements arbitraires : « Nous comprenons par là comment il peut se faire que nous aimions ou que nous ayons en haine certaines choses *sans nulle raison connue de nous*, mais seulement par Sympathie (comme on dit) et Antipathie. Et c'est aussi à cela qu'il faut rapporter les objets qui nous affectent de Joie ou de Tristesse du seul fait qu'ils ont une ressemblance avec des objets qui nous affectent habituellement de ces mêmes affects »⁴²⁷. L'esprit associatif peut s'enticher de choses qui ne sont pour lui que des causes de Joie par accident, même en l'absence de cause réelle. Il recherche, au nom d'une convenance superficielle, la compagnie d'objets qui n'ont avec lui aucune réelle convenance. Alors, la déception succède naturellement à la distraction associative ; la *fluctuatio*, puis la simple Tristesse, à la Joie.

1.2.3. Vitesse et facilité dans l'enchaînement des parties

Nous avons dit combien l'esprit pouvait se complaire, et immobiliser sa puissance, dans ses associations balisées. Toutefois, la lettre spinoziste est plus précise ; elle permet de mieux caractériser la nature de l'enchaînement associatif des parties de l'esprit, et d'approfondir le fait exact de son inadéquation. C'est d'abord le cas de la notion de facilité. Dans les *Principes de la philosophie de Descartes*, nous avons vu Spinoza critiquer Descartes sur cette notion précise. Cette critique touchait un point central du cartésianisme, dans la mesure où les notions de « facile » et de « difficile » y jouent un rôle décisif. Le principal bénéfice de la méthode, chez Descartes, est de rendre les choses plus faciles. La facilité est une des marques subjectives de l'évidence. Et sans doute Spinoza refuse-t-il cette facilité de l'ordre et de la mesure, détachée des conditions pratiques, affectives, de la connaissance. Mais on trouve aussi chez Descartes l'idée d'une « mauvaise facilité », celle de l'automatisme irréfléchi de la logique de l'Ecole ; Descartes en fait mention dans l'Epître à Voët : « Rien, en effet, n'est plus *facile* que de considérer séparément le nom de l'objet dont il s'agit, sa définition, son genre, son espèce, ses similitudes, ses antécédents, ses conséquents, et tous les autres points que l'on trouve ordinairement dans les *Topiques*. (...) Mais si l'emploi de ce moyen est *facile* aux jeunes gens, ou à tout autre personne dont l'imagination est la faculté la plus active, il est

⁴²⁶ E, III, 35, sc. En E, III, déf aff 48, exp, la Jalousie est explicitement qualifiée de « flottement d'âme ».

⁴²⁷ E, III, 15, sc, nous soulignons. Cf aussi E, III, déf des aff 8-9 : « Le Penchant est une Joie qu'accompagne l'idée d'une chose qui est par accident cause de Joie » ; « L'Aversion est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose qui est par accident cause de Tristesse ».

certainement très difficile pour quiconque a du jugement ou du bon sens »⁴²⁸. Cette facilité imaginative se retrouve, à bien plus grande échelle, chez Spinoza. Maints passages, en effet, emploient la notion de facilité pour qualifier l'activité imaginative. Ainsi⁴²⁹ : dans le scolie de la proposition 15 du *De Deo*, il est dit que nous prêtons attention « souvent et le plus *aisément* » à la quantité « telle que nous l'imaginons » qu'à la quantité telle que l'entendement la conçoit ; dans l'Appendice à la première partie, Spinoza décrit en ces termes la pente naturelle des hommes à l'ignorance : « il leur fut en effet plus *facile* de ranger cela parmi les autres choses inconnues dont ils ignoraient l'usage, et de rester ainsi dans leur présent état d'ignorance, que de détruire toute cette construction et en excogiter une autre » ; plus loin, il rappelle, à propos du préjugé d'Ordre et de Confusion, que les hommes préfèrent ce qu'il n'ont « pas de *peine* à imaginer » ; dans le premier scolie de la proposition 15 du *de Mente*, à propos des Notions Universelles, Spinoza précise « qu'elles varient en chacun en fonction de la chose qui a le plus souvent affecté le Corps et que l'Esprit a plus de *facilité* à imaginer ou à se rappeler » ; en E, IV, 49, l'Orgueil, si fréquent parmi les hommes soumis à l'ordre de l'imagination, est dit être *aisément* favorisé par l'Estime ; en E, V, 12, dém, Spinoza démontre enfin que les Notions Communes, de par leur fréquence dans les idées d'affections, sont *aisément* joignables à d'autres idées : « elles sont plus souvent excitées en nous, et par suite, il peut plus *facilement* se faire que nous contemptions d'autres choses en même temps qu'elles plutôt qu'en même temps que d'autres, et par conséquent (*par la Prop. 18 p. 2*) qu'elles aient plus de *facilité* à se joindre à celles-ci plutôt qu'à d'autres ».

Certes, la notion de facilité est littéralement absente du Scolie de la proposition 18 du *de Mente*, où est décrit pour la première fois le mécanisme mémoriel. Toutefois, elle y est suppléée par la notion de vitesse, rendue par l'adverbe « aussitôt » (*statim*). L'association est la pensée qui fuse, qui se précipite⁴³⁰. L'enchaînement linéaire des parties de l'esprit se caractérise par sa rapidité. Or, dans le *Traité de la réforme de l'entendement* comme dans les *Principes de la philosophie de Descartes*, Spinoza lie la question de la facilité à celle de la vitesse ; elles ont toutes deux traits à l'habileté dans l'accomplissement d'une œuvre : ainsi, les hommes, progressant dans le maniement du fer, ont pu produire des ouvrages en un temps de plus en plus court, soit de plus en plus facilement⁴³¹ ; l'araignée tisse aisément une toile qu'un homme ne ferait qu'avec de très grandes difficultés, c'est-à-dire plus lentement⁴³². Et dans l'*Ethique*, les deux notions sont explicitement rattachées dans le Scolie de la proposition 11 du *de Deo* : « Il pourra se faire que beaucoup aient du mal à voir l'évidence de cette

⁴²⁸ *Epître à Voët*, in *La Querelle d'Utrecht*, textes établis, traduits et annotés par T. Verbeek, Les Impressions nouvelles, Paris, 1988, p 355-356.

⁴²⁹ Dans toutes les citations de ce paragraphe, les passages soulignés sont notre fait.

⁴³⁰ C'est ce que montre également l'explication de l'affect de Vengeance dans le de Affectibus : « Qui imagine quelqu'un affecté de haine à son égard, l'aura en haine en retour (par la Prop. précéd.), et (par la Prop. 26 de cette p.) s'efforcera d'inventer tout ce qui peut l'affecter de Tristesse, et (par la Prop. 39 de cette p.) s'emploiera à le lui faire. Or (par l'Hypothèse) ce qu'il imagine *en premier* dans ce genre, c'est le mal qu'on lui a fait à lui ; donc *aussitôt* [*statim*] c'est ce même mal qu'il s'efforcera de lui faire », E, III, 40, cor 2, dém, nous soulignons.

⁴³¹ TRE, § 31.

⁴³² PPD, I, 7, sc.

démonstration, parce qu'ils ont coutume de ne contempler que les choses qui se font par des causes extérieures ; et parmi elles, *celles qui se font vite, c'est-à-dire aisément*, ils les voient également aisément périr, et au contraire ils jugent plus malaisées à faire, c'est-à-dire pas aussi aisées à faire exister, celles qu'ils conçoivent avoir plus de propriétés. Mais pour les libérer de ces préjugés, je n'ai pas besoin de montrer ici en quoi cet énoncé : ce qui se fait vite périt vite, est vrai, ni non plus si, compte tenu de la nature tout entière, toutes choses sont également aisées ou non »⁴³³.

Pour les hommes, l'ordre de l'imagination est chose plus facile que l'ordre de l'intellect. Cette facilité n'est pas absolue, et l'homme peut s'en déprendre. Elle résulte de la situation commune de l'homme dans la Nature. Les passages cités plus haut le prouvent : l'ordre pour l'imagination, l'association des idées plutôt que leur démonstration, est plus facile à l'homme car il lui est plus *habituel*. L'homme, partie de la Nature, prend conscience de son corps, de son esprit et des choses extérieures par le biais des affections de son corps. L'ordre de la Nature qui l'entoure s'intériorise d'abord en lui selon l'ordre que l'habitude a mis entre ses affections dans l'attribut Étendue, entre ses idées d'affections dans l'attribut Pensée. Habitude, goût de la répétition et joie passive se nourrissent alors l'une l'autre, concentrant tout l'investissement de la puissance humaine.

Beaucoup des erreurs des hommes relèvent de la triade de la facilité, de la vitesse, et de l'habitude. C'est la précipitation qui fait que l'homme écrit sur le papier des chiffres différents de ceux présents à son esprit, et manque ainsi son calcul ; c'est elle encore qui fait crier à un homme que « sa maison s'est envolée dans la poule du voisin »⁴³⁴. L'écart entre enchaînement structural et enchaînement linéaire des parties est, pour l'esprit, un écart de rythme. L'esprit associatif *va trop vite* dans ses raisonnements ; il manque de prudence, pour reprendre une catégorie chère à Spinoza. Le *préjugé* est l'aboutissement de cette pensée impatiente. Il est la réification d'associations infondées dans l'esprit, où il a creusé de « profondes racines »⁴³⁵. Il dure par la seule satisfaction qu'ont les hommes à répéter leurs idées établies, contre la difficulté de la remise en cause. Le vocabulaire de l'Appendice ne laisse pas de doute à ce sujet : les hommes se « satisfont » dans le préjugé finaliste ; ils ont un « penchant à l'embrasser » ; « ils sont contents » dès qu'on leur trouve quelque cause finale ; ils se « plaisent » dans la facilité de l'imagination. Le préjugé, à défaut de certitude, leur offre l'absence de doute, et par là leur épargne la fluctuation d'âme⁴³⁶. Le préjugé, cristallisation d'associations imaginatives, occupe l'esprit⁴³⁷ et immobilise sa puissance.

L'erreur selon Spinoza n'est pas à proprement parler inconscience. Elle est d'abord *inattention*,

⁴³³ E, I, 11, sc, nous soulignons.

⁴³⁴ Sur ces deux exemples, cfE, II, 47, sc.

⁴³⁵ E, I, app.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ E, II, 49, sc : « c'est donc qu'ils regardent les idées comme des peintures muettes sur un tableau, et que, *tout occupés d'avance par ce préjugé*, ils ne voient pas que l'idée, en tant qu'elle est idée, enveloppe affirmation ou négation », nous soulignons.

c'est-à-dire empressement de l'esprit à rejoindre ses raisonnements préconçus. Spinoza le dit bien : quand bien même l'*Ethique* déploiera sous leurs yeux, *more geometrico*, la philosophie vraie, les hommes resteront inattentifs, distraits, figés dans leurs habitudes intellectuelles. Le vrai est *index sui*, il est évident pour celui qui sait ; mais la plupart des hommes reste insensible à l'évidence même. D'où ces passages de l'*Ethique* : « Si l'on y prête assez d'attention, cela est manifeste »⁴³⁸ ; « Il pourra (...) se faire que beaucoup aient du mal à voir l'évidence de cette démonstration, parce qu'ils ont coutume de ne contempler que les choses qui se font par des causes extérieures »⁴³⁹ ; « si l'on prête l'attention correcte, on trouvera que j'y ai déjà répondu »⁴⁴⁰ ; « mais je ne doute pas qu'il s'en trouve beaucoup pour rejeter cette position comme absurde, et refuser de s'appliquer à l'examiner ; et ce, pour la seule raison qu'ils ont l'habitude d'attribuer à Dieu une autre liberté, bien différente de celle que nous avons dite »⁴⁴¹. L'attention est la condition de possibilité de l'advenue dans l'esprit d'un ordre structural comme celui de l'*Ethique*. Par contraste avec l'imagination, qui file d'une partie de l'esprit à une autre, l'entendement est attention réflexive, à travers l'idée d'idée, au contenu d'une idée⁴⁴². D'où la *lenteur* de l'ordre géométrique. Spinoza le dit bien : c'est un ordre « prolix »⁴⁴³, qui démontre « pas à pas » l'adéquation de chaque idée⁴⁴⁴.

La linéarité de l'ordre de l'imagination a pour conséquence l'inattention des hommes devant l'idée. Cette linéarité est le triple produit de l'habitude, de la facilité, et de la précipitation. L'inattention n'est pas un vice humain qui prêterait à la Moquerie. Elle est une conséquence automatique des préjugés qui occupent l'esprit des hommes, et épuisent l'investissement de sa puissance ; dans ces conditions, ce qui rompt les habitudes mentales est à proprement parler *impensable* – bien plus qu'inconscient⁴⁴⁵. L'attention spinoziste n'est pas l'attention cartésienne. Chez Descartes, l'attention doit maintenir la volonté infinie dans les limites de l'entendement fini ; l'esprit attentif est celui qui n'affirme rien tant qu'il n'a pas l'idée claire et distincte de l'objet considéré. Rien de tel chez Spinoza⁴⁴⁶. L'idée contient sa propre affirmation. L'attention n'est pas un décret du libre-arbitre, un choix de l'esprit. Comme l'inattention, l'attention sera déterminée de part en part. C'est cette conquête

⁴³⁸ E, I, 8, sc.

⁴³⁹ E, I, 11, sc.

⁴⁴⁰ E, I, 15, sc.

⁴⁴¹ E, I, 33, sc 2.

⁴⁴² Soit une idée A. L'idée de cette idée n'a pas d'autre contenu que cette idée. Elle n'est pas une seconde idée. L'idée d'idée est intensification réflexive du contenu intrinsèque de A, c'est-à-dire de son être formel : elle doit permettre de faire passer l'idée A à l'adéquation, en déployant la chaîne causale qu'elle enveloppe.

⁴⁴³ Le scolie de la proposition 18 du *de Servitude* oppose prolixité et rapidité : « Voilà ce que dicte la raison, et que je m'étais proposé de montrer ici rapidement avant de commencer à le démontrer selon un ordre plus prolix », E, IV, sc.

⁴⁴⁴ E, IV, 46, sc.

⁴⁴⁵ Et l'on conçoit que l'une des tâches premières de l'*Ethique* soit de rendre « pensable » la libération. C'est là la fonction du « modèle de la nature humaine » que Spinoza présente à ses lecteurs dans la préface du *de Servitude*. Voir le meilleur et faire le pire, c'est certes être encore passif, mais c'est imaginer – illusoirement, puisque tout est nécessaire - la *possibilité* d'agir, de vivre autrement. C'est le premier pas vers la béatitude, « car tout ce que l'homme imagine ne pas pouvoir, il l'imagine nécessairement, et cette imagination le dispose de telle sorte qu'en vérité il ne peut pas faire ce qu'il imagine ne pas pouvoir ».

⁴⁴⁶ La critique de la thèse cartésienne de l'attention se trouve dans l'*Ethique* en E, II, 49, sc.

automatique de l'attention, d'où naîtra « l'ordre pour l'intellect », qui renferme la clé du progrès éthique dans la durée, dans sa rareté comme dans sa nécessité⁴⁴⁷.

2. Logique éternelle de l'éthique : participer de la puissance de Dieu

2.1. Union, expression et participation

Spinoza rédige une moitié du *de Libertate*, soit la partie de l'*Ethique* consacrée à la réalisation de notre libération, sous le régime exclusif de la logique *sub specie aeternitatis*. « Et j'en ai par là fini avec tout ce qui concerne cette vie présente. (...) Il est donc temps maintenant que je passe à ce qui appartient à la durée de l'Esprit sans relation à l'existence du Corps »⁴⁴⁸. Cette rupture n'indique pas un privilège, du point de vue du salut, de l'esprit sur le corps. Le corps, si central dans la perspective *sub duratione* du devenir actif, ne devient pas un poids encombrant dont il faudrait se délester pour accéder à la béatitude. Simplement, la conception *sub specie aeternitatis* saisit les choses dans leur lien immanent à la substance considérée sous tel ou tel attribut. L'esprit est un mode de l'attribut Pensée. *Sub specie aeternitatis*, il est donc pensé dans sa puissance formelle, non dans sa dimension objective. Reste toutefois une interrogation quant à la teneur exacte du propos éthique, lorsqu'il adopte la grammaire de la logique *sub specie aeternitatis*.

En effet, dès qu'il emprunte le regard d'éternité, le spinozisme affirme l'immanence de toute chose au divin. Tous les modes sont inhérents à la substance, tous sont des parties de la puissance de Dieu. Infinité et éternité ne sont pas progressives. Il n'y a, de ce point de vue, aucun écart entre les

⁴⁴⁷ Cette conquête donnera naissance à ce que Spinoza nomme l'ordre *pour* l'intellect (*secundum ordinem ad intellectum*), qu'on ne confondra pas avec l'ordre *de* l'intellect. Celui-ci ne concerne que les modes de la pensée ; celui-là porte aussi sur les affections corporelles. Eviter l'erreur, chez Spinoza, ce n'est donc pas éradiquer l'imagination, voire soumettre le Corps à l'Esprit (telle est cependant l'interprétation de W. Bartuschat, « Remarques sur la 1ère proposition de la 5e partie de l'*Ethique* », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°1, janv-mars 1994, Presses Universitaires de France, Paris, pp 5-21). Il s'agit de trouver, au sein de l'expression corporelle, un déploiement pertinent pour l'atteinte du vrai. L'ordre pour l'intellect est travail sur l'imagination, sur les associations. Et sans doute est-ce là le rôle des scolies chez Spinoza. Les scolies bâtissent un imaginaire spinoziste ; elles affectent le lecteur ; par leur tonalité polémique et leur rythme rapide (qui s'opposent à la sobriété et la prolixité de l'*ordine geometrico*), elles le bousculent dans ses préjugés, le force à substituer certaines associations à d'autres. Elles sont le moyen par lequel Spinoza cherche à conquérir, *de force*, l'attention du lecteur (cf E, IV, 18, sc : « Voilà ce que dicte la raison, et que je m'étais proposé de montrer ici rapidement avant de commencer à le démontrer selon un ordre plus *prolix* ; et si je l'ai fait, *c'est pour me ménager, s'il est possible, l'attention* de ceux-là qui croient que ce principe, j'entends, que chacun est tenu de rechercher son utile, est le fondement de l'impiété, et non de la vertu et de la piété. Ayant *brièvement* montré que c'est le contraire, je passe à la démonstration, par la même voie que nous avons jusqu'à présent suivie dans notre marche », nous soulignons). Aux deux logiques déjà mises à jour de l'*Ethique*, et qui composent sa vérité éternelle, il faudrait donc ajouter, de par les scolies, une dimension imaginaire et durable.

⁴⁴⁸ E, V, 21, sc.

modes. Et pourtant il y a un projet éthique. Nous l'avons vu, *sub duratione*, se déployer dans la possibilité d'un progrès vers la sagesse, d'un devenir actif, *via* la recherche de l'adéquation, le souci, lors des rencontres, d'être une partie adéquate. Un tel langage, cependant, ne peut plus convenir s'il s'agit de penser l'éthique *sub specie aeternitatis*. Il ne peut y avoir de parcours éthique dans une perspective qui ignore la temporalité. Il n'y a pas de devenir éternel. Est-ce à dire que l'éthique ne vaut que dans et pour la durée, qu'elle est solidaire de la séparation des modes de la substance, de l'existence abstraitement conçue, qu'*in fine* le devenir actif doit apparaître au sage lui-même, dans l'expérience de son éternité, comme une illusion ? Est-ce là le sens du « comme si » spinoziste, que de dévoiler toute l'entreprise du passage à l'activité dans la durée comme une simple fiction pédagogique, destinée à favoriser la prise de conscience de ce qui était « toujours déjà-là »⁴⁴⁹ ?

Le problème ici n'est pas de saisir la teneur de l'expérience de l'éternité. Celle-ci s'opère dans la durée, elle est l'accomplissement du parcours éthique. La lecture de l'*Ethique*, la saisie de ses vérités éternelles dans les démonstrations, ne sont certes pas des vécus empiriques relevant de la mémoire et de l'imagination⁴⁵⁰ ; mais, en tant qu'expériences, elles ne se font pas ailleurs que dans la durée. Il s'agit bien plutôt de comprendre leur corrélat *sub specie aeternitatis* et, de façon générale, celui de toute forme d'activité, d'adéquation. En d'autres termes, l'enjeu est de penser la différence éthique, celle qui sépare le sage de l'ignorant, l'actif du passif, dans la logique *sub specie aeternitatis*. Car s'il n'y guère de progrès pour le regard d'éternité, il y a des différences, par lesquelles s'ouvre le dernier scolie de l'*Ethique* : « J'en ai fini par là avec tout ce que je voulais montrer concernant la puissance de l'Esprit sur les affects et la Liberté de l'Esprit. D'où il appert combien le Sage est puissant, et plus puissant que l'ignorant, qui agit par le seul caprice. L'ignorant, en effet, outre que les causes extérieures l'agitent de bien des manières et que jamais il ne possède la vraie satisfaction de l'âme, vit en outre presque inconscient de soi, de Dieu et des choses, et dès qu'il cesse de pâtir, aussitôt il cesse d'être »⁴⁵¹. Quel nom donner à cette différence *dans* l'éternité, sachant qu'elle ne peut être une différence *de* l'éternité, que le sage n'est pas *plus* éternel que l'ignorant ? Qu'est-ce qu'une hiérarchie du point de vue de l'immanence, c'est-à-dire dans une ontologie aplanie, qui refuse tout critère transcendant ?

La question est donc d'abord sémantique. Notre souci concerne moins la teneur de la chose (l'écart entre le sage et l'ignorant), que les mots qui peuvent la désigner dans la logique *sub specie aeternitatis*. Dans le *Court Traité*, l'immanence était décrite en termes d'« union » : « l'effet d'une cause intérieure reste *uni* de telle sorte à sa cause qu'ensemble avec cette dernière il forme un tout »⁴⁵² ; « la cause la plus libre et la plus conforme à Dieu est l'immanente. Car de cette cause l'effet produit dépend de telle sorte qu'il ne peut sans elle exister ou être conçu et qu'il n'est soumis à aucune autre

⁴⁴⁹ Sur ce « comme si », cf E, V, 31, sc.

⁴⁵⁰ C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, op. cit., p 101.

⁴⁵¹ E, V, 42, sc.

⁴⁵² CT, I, Second Dialogue, § 3, nous soulignons.

cause ; à quoi s'ajoute qu'il lui est *uni* de façon à faire un tout avec elle »⁴⁵³. Et l'activité du mode, saisi dans son rapport intrinsèque au divin, était lue à son tour comme un mouvement d'unification : « Je te le dis cependant : aussi longtemps que nous n'avons pas de Dieu une idée d'une clarté telle, et nous *unissant* à lui d'une façon telle, qu'elle rende impossible que nous aimions quelque chose en dehors de lui, nous ne pouvons pas dire que nous soyons en vérité unis à Dieu et dépendions de lui immédiatement »⁴⁵⁴ ; « Il suit de là, sans contredit, que c'est la connaissance qui est cause de l'amour, de sorte que, si nous apprenons à connaître Dieu de cette façon, nous devons nécessairement nous *unir* à lui puisqu'il ne peut se manifester et être connu de nous autrement que comme souverainement magnifique et souverainement bon, et dans cette *union* seule consiste notre félicité »⁴⁵⁵. Sans doute cette union plus étroite ne modifiait-elle en rien la perfection de Dieu, ne l'accroissait en aucune façon⁴⁵⁶. Reste que cette description de la libération comme approfondissement, resserrement d'une union préexistante, éclaire la difficulté de penser l'éthique dans le troisième genre de connaissance, dans le lien immanent, invariable, des modes à Dieu. P. Séverac, commentant ce thème de l'union, l'expose bien⁴⁵⁷ : « tel est le paradoxe fondamental, qui est au cœur du problème éthique chez Spinoza : toute chose produite par Dieu, tout mode, est uni à lui, et cette union lui fait éprouver de l'amour pour Dieu ; mais en même temps il ne pourra être véritablement sauvé que s'il s'unit amoureusement à lui, s'il fait de lui l'objet premier de son amour. Comme s'il s'agissait de nous unir plus profondément à ce que à quoi déjà nous sommes unis ; comme s'il s'agissait d'aimer ce que, d'une certaine manière, nous aimons déjà. (...) Comment comprendre que nous puissions être en partie désunis de ce à quoi nous sommes éternellement unis ? Comment resserrer une union elle-même éternelle ? »⁴⁵⁸.

Ces difficultés expliquent sans doute que la saisie de l'immanence comme union, et de l'éthique comme unification, soient demeurées le propre du *Court Traité*. Il n'en sera plus question dans l'*Ethique*⁴⁵⁹. L'amour n'y est plus décrit comme désir d'union avec l'objet⁴⁶⁰, mais comme Joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure⁴⁶¹. Et l'*amor Dei intellectualis* tombe également sous cette définition : « Du troisième genre de connaissance naît nécessairement un Amour intellectuel de Dieu. Car de ce genre de connaissance naît (par la Prop. précéd.) une Joie qu'accompagne l'idée de

⁴⁵³ CT, II, ch 26, § 7, nous soulignons.

⁴⁵⁴ CT, Second Dialogue, § 13, nous soulignons.

⁴⁵⁵ CT, II, 22, § 2, nous soulignons.

⁴⁵⁶ CT, Second Dialogue, § 4.

⁴⁵⁷ Voir aussi F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, « L'équivoque de "l'union" dans le *Court Traité* », p 50-58.

⁴⁵⁸ P. Séverac, *Spinoza. Union et désunion, op. cit.*, p 33-35.

⁴⁵⁹ La disparition du champ lexical de l'union excède d'ailleurs le seul rapport du mode à la substance. Le *Court traité*, dans une perspective encore cartésienne, parlait d'union de l'esprit et du corps : « l'âme, en qualité d'Idée du corps, lui est unie en sorte qu'elle et ce corps forment de cette façon un tout » (CT, II, ch 19, § 9). La tonalité cartésienne de la conception spinoziste des rapports du corps et de l'esprit dans le *Court Traité* est confirmée par la référence, quelques lignes plus bas, aux « esprits animaux », cf CT, II, ch 20, § 2. Dans le spinozisme achevé, il n'y a pas union, mais *unité* du corps et de l'esprit.

⁴⁶⁰ CT, II, ch 5, § 1.

⁴⁶¹ E, III, 13, sc.

Dieu comme cause, c'est-à-dire (par la 6^e Défin. des Aff.) un Amour de Dieu, non pas en tant que nous l'imaginons comme présent (par la Prop. 29 de cette p.), mais en tant que nous comprenons que Dieu est éternel, et c'est là ce que j'appelle Amour intellectuel de Dieu »⁴⁶². Jamais plus Spinoza ne pensera le rapport du mode actif à la substance comme une union, comme la formation d'un tout. Le mode ne constitue pas une totalité avec la substance ; il est, actif ou passif, une partie immanente d'un tout qui peut se concevoir sans lui. L'abandon de l'idée d' « union » souligne en creux tout ce que celle-ci avait d'impropre pour qualifier l'immanence. Une union sans distance, sans extériorité des choses qui s'unissent, n'est guère envisageable⁴⁶³ ; ce vocabulaire ne saurait donc convenir à la relation d'altérité sans extériorité, d'inhérence sans fusion, qui caractérise l'immanence dans l'ontologie achevée du spinozisme⁴⁶⁴.

Dans l'*Ethique*, c'est la catégorie d' « expression » qui régit le plus souvent le rapport des modes à la substance. Comme l'a bien montré G. Deleuze, cette notion permet de donner son entière plénitude à l'immanence spinoziste⁴⁶⁵. A la différence de l'union, l'expression pense jusqu'à son terme l'absence d'extériorité entre la substance et les modes. Ce qui s'exprime n'existe pas hors de ses expressions. L'expression n'est pas un passage entre deux entités primitivement distinctes. Il faut affirmer au contraire la simultanéité du complexe expressif (ce qui s'exprime, l'expression, l'exprimé) chez Spinoza. Ce qui s'exprime ne « passe » pas dans l'expression pour y être exprimé. Se demander comment l'exprimé passe dans l'expression, c'est n'avoir pas compris la clé du spinozisme, à savoir que l'exprimé est *immanent* à l'expression ; c'est, comme l'imagination, vouloir temporaliser et schématiser, et se représenter *dans un premier moment* ce qui s'exprime d'un côté, de l'autre les expressions, puis chercher à les mettre en rapport expressif *dans un second moment* ; or, comme l'exprimé (la substance modifiée) n'existe que dans ses expressions (les modes), le premier moment, celui de l'écart imaginaire entre ce qui s'exprime et l'expression, est condamné à l'*inexpressivité*. Ce contre quoi tout le spinozisme est bâti. Car l'expression est le véritable nom de la nécessité spinoziste : tout est exprimable, tout est exprimé. Aux yeux de G. Deleuze, l'expression recouvre un double mouvement, symétrique, d'enveloppement et d'explication⁴⁶⁶ ; et le règne de l'expression ainsi défini s'oppose au monde des signes, au domaine de l'indication - celui des traces corporelles et des signes

⁴⁶² E, V, 32, sc.

⁴⁶³ L'exemple donné par Théophile à Erasme pour illustrer l'union des choses actives avec Dieu le montre d'ailleurs bien : « Je veux pour que tu me comprennes mieux te donner un exemple. Un sculpteur a fait diverses figures de bois qui ressemblent aux parties d'un corps humain ; il en prend une qui a la figure d'une poitrine humaine et la joint à une autre qui a la figure d'une tête humaine et de ces deux fait un tout qui représente la partie supérieure d'un corps humain » (CT, Second Dialogue, § 5). L'union ne peut se penser que comme *jonction* d'entités initialement extérieures l'une-à-l'autre.

⁴⁶⁴ Peut-être peut-on voir une autre trace de ces balbutiements de la théorie de l'immanence dans l'étrange passage des *Pensées Métaphysiques* où Spinoza évoque une existence des choses créées « en dehors » du divin : « enfin, l'Être de l'Existence est l'essence même des choses en dehors de Dieu et considérée en elle-même, et il est attribué aux choses après qu'elles ont été créées par Dieu » (PM, I, ch 2).

⁴⁶⁵ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit.

⁴⁶⁶ *Ibid*, p 11-12. Nous avons déjà dit plus haut que la seule exception à cette symétrie avait lieu, selon G. Deleuze, dans le cas de l'idée inadéquate.

prophétiques⁴⁶⁷.

L'expression marque un progrès par rapport à l'union, permettant à l'immanence de se déployer. Mais nous tombons de Charybde en Scylla si nous cherchons à rendre raison du fait éthique grâce à la seule idée d'expression. L'inhérence des modes en Dieu est poussée à un tel point par leur expressivité sans réserve de la substance que la différence éthique (celle de l'homme libre et de l'ignorant, du sage apprenti et de Spinoza) tend à s'effacer. On ne peut dès lors se contenter de dire, à la suite de G. Deleuze, que « la voie du salut est la voie même de l'expression : devenir expressif, c'est-à-dire devenir actif »⁴⁶⁸. Car tous les modes sans exception sont expressifs. On le voit à la définition des choses particulières données dans le corollaire de la proposition 25 du *de Deo* : « Les choses particulières ne sont rien que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des manières par lesquelles les attributs de Dieu *s'expriment* de manière précise et déterminée »⁴⁶⁹. Et si *rien* ne peut exister sans produire quelque effet, c'est que « *tout ce qui existe exprime* la nature ou essence de Dieu d'une manière précise et déterminée (par le Coroll. Prop. 25), c'est-à-dire (par la Prop. 34), [que] *tout ce qui existe exprime* d'une manière précise et déterminée la puissance de Dieu, laquelle est cause de toutes choses, et par suite (par la Prop. 16) il doit en suivre quelque effet »⁴⁷⁰. Le moindre corps est expressif de la substance étendue⁴⁷¹. De l'ignorant, on doit donc dire qu'il exprime la puissance de Dieu. La catégorie d'expression se révèle trop large pour penser l'activité dans l'immanence.

Il faut dès lors affirmer l'existence de degrés, de différences dans l'expression spinoziste. L'expression est un terme générique qui recouvre toute une gamme de rapports des affections à la substance, rapports qui correspondent à la nature de l'investissement de la puissance des modes, à son adéquation. Il n'y a pas lieu d'opposer globalement l'expression à l'indication. L'indication elle-même n'est qu'une des modalités possibles de l'expression chez Spinoza⁴⁷². Et l'asymétrie de l'enveloppement et de l'explication n'est pas une exception confinée au seul cas de l'idée inadéquate ; elle est une opposition entre deux modalités distinctes de l'expression. L'idée inadéquate en nous est expressive de la puissance de Dieu, car elle l'enveloppe ; mais elle n'en est pas, comme peut l'être l'idée adéquate⁴⁷³, explicative. Or, ces nuances dans l'expression sont essentielles d'un point de vue éthique. C'est à travers elles que peut se penser, *sub specie aeternitatis*, la différence du sage et de l'ignorant, de l'esclave et de l'homme libre. L'homme passif exprime Dieu, mais ne l'explique pas. Il est une partie de

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p48-49 ; p 132-133.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p 298.

⁴⁶⁹ E, I, 25, cor, nous soulignons.

⁴⁷⁰ E, I, 36, dém, nous soulignons.

⁴⁷¹ E, II, déf 1 : « Par corps, j'entends une manière qui *exprime* de manière précise et déterminée l'essence de Dieu en tant qu'on le considère comme chose étendue », nous soulignons.

⁴⁷² DGA : « or celle qui constitue la forme de l'affect *indique ou exprime* nécessairement l'état du Corps ou d'une de ses parties », nous soulignons.

⁴⁷³ E, II, 43, dém : « Est vraie en nous l'idée qui, en Dieu en tant qu'il *s'explique* par la nature de l'Esprit humain, est adéquate », nous soulignons. Cette spécificité de l'explication vis-à-vis de la catégorie générale d'expression a été fort bien mise en valeur par J. Busse dans *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza, op. cit.*, p 60-61 ; p 80.

la puissance de Dieu, mais il n'en est pas une partie *explicative*. Il n'est jamais séparé de ce qu'il peut, il produit toujours des effets qui *expriment* sa puissance ; mais sa force ne s'*explique* guère par eux. Au fait d'être une partie adéquate dans la durée ne correspond pas, pour un mode, et dans la logique *sub specie aeternitatis*, l'expressivité de la substance dans son essence, mais son explication. Si l'expression est universelle, l'explication est une marque de la seule activité. C'est à cette aune qu'il faut lire le début de la démonstration de la proposition 4 du *de Servitute* : « La puissance par laquelle les choses singulières, et par conséquent l'homme conserve son être, est la puissance même de Dieu, autrement dit de la Nature (par le Coroll. Prop. 24 p.1), non en tant qu'elle est infinie mais en tant qu'elle *peut s'expliquer* par l'essence actuelle de l'homme (par la Prop 7 p 3) »⁴⁷⁴. L'explication de Dieu dans tel ou tel mode est une possibilité ; elle dépend de l'activité de celui-ci. Contrairement à ce que le contexte de cette proposition pourrait laisser croire, les deux premières phrases de E, IV, 4, dém ne renvoient pas à une situation de passivité ; elles se placent au contraire dans l'optique de l'adéquation. Elles ne traitent pas d'une partie modale quelconque de l'essence de la substance, mais bien d'une partie *explicative* de sa puissance, cause adéquate de ses effets : « Et donc la puissance de l'homme, en tant qu'elle s'*explique* par son essence actuelle, est une partie de l'infinie puissance de Dieu, autrement dit de la Nature, c'est-à-dire (par la Prop. 34 p. 1) de son essence ». Cela est conforme à la lettre de l'énoncé de la proposition elle-même : « Il ne peut pas se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que *ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate* »⁴⁷⁵. Autrement dit, la démonstration de la proposition 4 du *de Servitute* nous semble suivre un raisonnement *a fortiori* : même l'homme actif, cause adéquate de ses effets, en qui la puissance de Dieu s'explique, demeure, dans la logique *sub duratione* qui gouverne cette partie de l'*Ethique*, à la merci des facteurs extérieurs. Et c'est en ce seul sens qu'il est absurde de dire l'homme infini⁴⁷⁶. Comme dans la démonstration de la proposition 21 du *de Deo*, l'absurdité ne jaillit ici que de l'intrusion du vocabulaire de l'infinité et de l'éternité dans la logique *sub duratione*⁴⁷⁷ : l'éternité se fait alors immortalité illusoire, et l'infinité conséquence d'une hypothétique création dont l'homme serait la fin⁴⁷⁸.

Et sans doute est-ce à ce degré explicatif de l'expression que doit être rattaché l'usage ponctuel

⁴⁷⁴ E, IV, 4, dém, nous soulignons.

⁴⁷⁵ E, IV, 4, nous soulignons.

⁴⁷⁶ E, IV, 4, dém.

⁴⁷⁷ Il faut noter en effet qu'au regard de E, IV, 4, dém l'éternité de l'homme n'est pas moins absurde que l'infinité : « donc, s'il pouvait se faire que l'homme ne pâtît d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par la seule nature de l'homme même, et par conséquent (comme nous l'avons déjà montré) qu'il *existât nécessairement toujours* » (E, IV, 4, dém, nous soulignons). Cette nécessité de l'existence est la définition de l'éternité. L'affirmation de l'éternité des modes dans le *de Libertate* prouve donc rétrospectivement que l'absurdité qui frappe ici conjointement éternité et infinité n'existe que dans la perspective restreinte, *sub duratione*, ouverte par l'Axiome du *de Servitute*.

⁴⁷⁸ E, IV, 4, dém : « cela devrait suivre (...) de la puissance infinie de la Nature, qui dirigerait tous les singuliers de manière à ce que l'homme puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui servent à sa conservation » ; « de la nécessité de la nature divine en tant qu'on le considère affecté de l'idée d'un certain homme, devrait se déduire l'ordre de la Nature tout entière ».

par Spinoza du verbe « participer ». « Participer de la puissance de Dieu » nous semble le corrélat *sub specie aeternitatis* d' « être une partie adéquate » dans la logique *sub duratione*. Il est donc insuffisant, pour penser l'éthique dans l'immanence, d'en rester au simple statut d' « être une partie de la puissance de Dieu »⁴⁷⁹. La forme verbale « participer de » ne connaît, chez Spinoza, d'autre complément que la « nature divine ». Elle appartient en cela à la grammaire du troisième genre de connaissance. Et elle s'inscrit toujours dans la perspective éthique. En E, II, 49, sc, le verbe « participer » apparaît pour la première fois à l'articulation de l'ontologie et de l'éthique : « Il reste enfin à indiquer combien la connaissance de cette doctrine sert à l'usage de la vie, (...), à savoir : 1° En tant qu'elle nous enseigne que nous agissons par le seul commandement de Dieu et que nous *participons* de la nature, et d'autant plus que nos actions sont plus parfaites et que nous comprenons Dieu de plus en plus »⁴⁸⁰. Comme l'explication, et à la différence de l'expression, la participation à la nature divine est fonction de l'activité du mode. Les autres occurrences du verbe « participer », dans l'*Ethique*, le confirment. Spinoza l'emploie quand il s'agit de décrire la recherche par un mode de l'adéquation, soit l'affirmation de sa puissance, à l'aune du lien qui l'unit à la Nature naturante : « Voici *ma règle*, et ce dont je me suis persuadé. Il n'y a ni divinité, ni personne, à moins d'un envieux, pour se délecter de mon impuissance et de ma peine, et pour nous tenir pour vertu les larmes, les sanglots, la crainte et autres choses de ce genre, qui sont les signes d'une âme *impuissante* ; mais au contraire, 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 »⁴⁸¹ ; « plus grande est la Joie dont nous sommes affectés, plus grande la perfection à laquelle nous passons, et par conséquent plus nous *participons* de la nature divine, et jamais Joie ne peut être mauvaise si elle trouve sa mesure dans la *vraie règle de notre utilité* »⁴⁸². Comme l'attestent son opposition à l' « âme impuissante » et la référence à la poursuite de notre utilité, la Joie dont il s'agit ici n'est pas la Joie mauvaise, obsessionnelle et fragile, qui enferme dans la passivité ; elle est la Joie qui s'accorde avec la Raison, l'Allégresse de l'affirmation d'une puissance, de son adéquation à ses effets. Il est donc plus rare de participer de la puissance de Dieu que de l'exprimer. L'idée de participation apporte une nuance d'activité et d'adéquation au fait commun de l'expression. Comme l'explication, elle est un degré, supérieur d'un point de vue éthique, de l'expression. Elle fait le départ, dès lors, entre les sages et les ignorants : « il est vrai que les méchants *expriment* à leur manière la volonté de Dieu, ils ne sont cependant pas pour cela à comparer avec les bons : plus une chose a de perfection, en effet, *plus elle participe de la divinité et plus elle exprime* la perfection de Dieu »⁴⁸³. Univoquement expressifs, les modes participent inégalement de la puissance de Dieu.

⁴⁷⁹ Nous différons donc de l'interprétation, déjà évoquée, de B. Rousset, interprétation qui s'arrête, en ce qui concerne la réalité modale, au seul fait d' « être une partie ».

⁴⁸⁰ E, II, 49, sc, nous soulignons.

⁴⁸¹ E, IV, 45, cor 2, sc, nous soulignons.

⁴⁸² E, IV, ch 31, nous soulignons.

⁴⁸³ Lettre 19 à Blyenbergh. M. Rovère traduit « participer de la divinité » par « tenir de la divinité » ; mais le latin donne bien : « *eo etiam magis de Deitate participat* ».

2.2. La participation comme expérience d'infinité

Participer de la puissance de Dieu est autre chose qu'être une partie de la puissance divine. En tant que modes expressifs, nous sommes une partie de l'essence de la substance ; dans la passivité même, nous ne sommes jamais séparés de notre puissance, nous nous *efforçons* toujours de faire face à la contradiction. Mais la puissance de Dieu n'est pas effort, elle n'est qu'affirmation ; y participer, c'est affirmer sans restriction à son tour, expliquer *la puissance même de Dieu* par sa propre essence ; c'est être actif, adéquat. En tant qu'expérience d'affirmation pure, la participation à la puissance de Dieu est expérience d'infinité, de *son* infinité. Tous les hommes ont certes une puissance infinie. Et sans doute chacun a quelque conscience de cette infinité, puisqu'il appréhende nécessairement sa puissance dans le *conatus* : « L'Esprit, en tant qu'il a tant des idées claires et distinctes que des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie, *et est conscient de ce sien effort* »⁴⁸⁴. Mais l'infinité de la puissance n'est pas saisie comme telle par la plupart des hommes ; en tant que conscience de l'*effort*, l'expérience de l'infinité demeure voilée, enveloppée dans l'expérience spontanée de la finitude, dans la situation commune de la contradiction - tout comme l'expérience d'éternité reste confuse en raison de l'incapacité à s'extraire du mode de penser temporel⁴⁸⁵. Seul l'homme actif peut saisir, dans l'expérience même de l'affirmation, sa puissance comme force infinie, persévérance infinie dans l'être ; *en tant que sage*, son affirmation est absolue, rien ne peut la nier ; elle est saisie dans la conscience de son lien immanent à la substance et, en cela, elle ne cesse jamais d'être⁴⁸⁶.

Il y a donc un enjeu éthique à placer la participation au cœur de la Nature naturante. L'éthique que Spinoza propose aux hommes ne peut, sur un plan ontologique, et dans sa logique éternelle, se contenter du seul statut commun à tous les modes de partie de la Nature naturée, de membre de l'ordre de la nature. L'expérience d'infinité qu'est la participation à la puissance de Dieu prouve, s'il était besoin, que la béatitude chez Spinoza ne se restreint pas à la saisie, voire à l'acception, de la nécessité de l'ordre de la nature. Le salut n'est pas seulement acquiescement à l'être ; il est aussi participation⁴⁸⁷. En tant que parties de l'ordre de la nature, l'ignorant et le sage s'adaptent à la nécessité. Mais seul le sage explique tel ou tel effet dans la nature, telle ou telle parcelle de nécessité. Ainsi Néron n'est pas condamnable comme vice de l'ordre de la nature, écart monstrueux à la nécessité. Si nous connaissions

⁴⁸⁴ E, III, 9, nous soulignons

⁴⁸⁵ E, V, 34, sc : « Si nous prêtons attention à l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils sont, certes, conscients de l'éternité de leur Esprit, mais qu'ils la confondent avec la durée, et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire, qu'ils croient subsister après la mort ».

⁴⁸⁶ E, V, 42, sc : « Alors que le sage, au contraire, considéré en tant que tel, a l'âme difficilement émue ; mais, étant, par une certaine nécessité éternelle, conscient de soi, de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être, mais c'est toujours qu'il possède la vraie satisfaction de l'âme ».

⁴⁸⁷ E. Yakira dit justement : « cette connaissance de la nécessité des choses ne signifie pas une simple acception "passive" d'une facticité qu'on ne peut pas changer : il s'agit ultimement de se rattacher pour ainsi dire activement à l'action et à la liberté divines, de les reproduire en quelque sorte », *Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Grand Midi, Zurich, 1989, p 228.

toute la chaîne des causes transitives qui ont mené Néron à tuer Agrippine, nous pourrions rendre raison de la nécessité de son acte. En revanche, *sub specie aeternitatis*, Néron reste inexplicable. Le troisième genre de connaissance ne connaît que des affirmations ; sans doute le matricide en lui-même peut être, du point de vue de Dieu, *exhaustivement* ressaisi dans sa positivité, comme ensemble d'affirmations⁴⁸⁸ ; mais *aucune* de ces affirmations n'est explicable par l'essence du seul 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. *Aucun de ces caractères n'exprime quoi que ce soit d'une essence* »⁴⁸⁹. Rien dans la Nature n'explique l'essence de Néron. L'ignorant, en tant qu'il est cause inadéquate, est inexplicable *sub specie aeternitatis*⁴⁹⁰. Le sage, au contraire, participe de la puissance divine : il est susceptible d'expliquer à soi seul certaines affirmations de la puissance absolue. Et sans doute faut-il se garder de substantier ces affirmations. Spinoza refuse tout modèle de la sagesse, tout contenu *a priori* de la béatitude⁴⁹¹. Expliquer sa puissance, ce n'est pas rejoindre, coïncider avec une essence comprise comme identité fixe, préétablie⁴⁹² ; c'est produire des effets, dont le seul signe d'adéquation consiste dans la Joie, l'Allégresse vécue.

La béatitude spinoziste, dans son individualité, n'est pas amour de la nécessité. Certes, le propos de l'*Ethique* prend parfois une tonalité stoïcienne⁴⁹³. Mais l'acceptation de la nécessité universelle de toute chose, la saisie de l'absence de contradiction à l'échelle de l'Univers, ne nous font pas expérimenter *notre* infinité. Aussi, ce que A. Matheron a nommé le « moment stoïcien » de l'éthique de Spinoza doit-il être dépassé⁴⁹⁴ : « selon Spinoza, nous ne pouvons pas vouloir, purement et

⁴⁸⁸ NB : Lettre 23 à Blyenbergh : « Le matricide 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 de Néron ». Une mort n'est jamais, *sub specie aeternitatis*, qu'une nouvelle affection de la substance.

⁴⁸⁹ Lettre 23 à Blyenbergh, nous soulignons. Le verbe « exprimer », ici, nous semble devoir être entendu dans sa nuance *explicative*.

⁴⁹⁰ Dans la perspective du regard d'éternité, il n'y a rien à dire des hommes passifs : « Si l'on me demande : ne faut-il pas tenir un tel homme pour un âne plutôt que pour un homme ? Je dis que je ne sais pas, pas plus que je ne sais à combien estimer celui qui se fait pendu, ni à combien estimer les enfants, les sots, les fous, etc. » (E, II, 49, sc).

⁴⁹¹ Lettre 30 à Oldenburg : « Maintenant je laisse chacun vivre selon sa complexion et je consens que ceux qui le veulent, meurent pour ce qu'ils croient être leur bien, pourvu qu'il me soit permis à moi de vivre pour la vérité ».

⁴⁹² Sur le caractère a-substantiel des essences chez Spinoza, cf J. Busse, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza, op. cit.*, p 32.

⁴⁹³ E, IV, ch 32 : « Mais la puissance de l'homme est extrêmement limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures ; et par suite, nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses qui sont hors de nous. Et pourtant c'est d'une âme égale que nous supporterons ce qui nous arrive en contradiction avec ce qu'exige la règle de notre utilité si nous sommes conscients du fait que nous avons rempli notre office, que la puissance que nous avons n'est pas allée jusqu'à nous permettre d'éviter cela, et que nous sommes une partie de la nature tout entière, dont nous suivons l'ordre. Si nous comprenons cela clairement et distinctement, cette part de nous qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la meilleure part de nous, y trouvera pleine satisfaction, et s'efforcera de persévérer dans cette satisfaction. Car en tant que nous comprenons, nous ne pouvons aspirer à rien qui ne soit nécessaire, ni, absolument parlant, trouver de satisfaction ailleurs que dans le vrai ; et par suite, en tant que nous comprenons correctement ces choses-là, en cela l'effort de la meilleure part de nous-mêmes convient avec l'ordre de la nature tout entière ».

⁴⁹⁴ Sur ce moment et ce dépassement, cf A. Matheron, « Le moment stoïcien de l'*Ethique* de Spinoza », in *Le Stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, J. Lagrée (dir.), Presses Universitaires de Caen, Caen, 1994, p 147-161.

simplement, que l'ordre du monde se réalise. Si les stoïciens pensent que nous pouvons et devons le vouloir, c'est que pour eux l'ordre du monde est aimable : il est bon, il est beau, il est parfait (...). Or, la nécessité spinoziste n'a rien d'aimable : elle consiste simplement en l'ensemble des lois de la nature, sans la moindre connotation axiologique »⁴⁹⁵. La compréhension raisonnable de la nécessité a certes une portée éthique : éthique du deuxième genre de connaissance, relativiste et scientifique, qui nous libère des superstitions, de la croyance aux miracles et aux monstres, au libre-arbitre des méchants, et de tous les affects qui y sont liés⁴⁹⁶. Et peut-être l'Admiration appartient-elle à ces affects, en ce qu'elle tend à isoler les choses de leur soumission commune à l'ordre de la Nature, de tout ce qu'elles peuvent avoir de *quelconque*⁴⁹⁷. Mais l'éthique du troisième genre ne se limite pas au commun. Saisie des essences, elle ne connaît que des entités particulières ; soucieuse des différences entre singuliers, elle est attention à la puissance individuelle de *telle ou telle* partie de la Nature, dès lors que celle-ci se fait explicative de la puissance de Dieu. En cela, le regard d'infini n'interdit plus l'Admiration ; ce que sa radicale positivité condamne, c'est bien plutôt le Mépris, le fait de ne voir d'une chose que sa seule déficience⁴⁹⁸.

L'expérience de l'infini dans la participation jette enfin un jour nouveau sur l'expérience de l'éternité affirmée en E, V, 23, sc. Ici comme ailleurs, éternité et infini ne se disjoignent pas chez Spinoza. Au regard de ce qui précède, il semble donc impossible de limiter l'expérience de l'éternité au simple savoir de la nécessité. Un tel savoir ne saurait d'abord rendre compte de l'individualité de l'expérience de l'éternité ; nous suivons C. Jaquet, dans sa discussion de la thèse de P-F. Moreau⁴⁹⁹, lorsqu'elle écrit : « Reste à comprendre en quoi une démonstration ou une idée vraie peuvent me donner le sentiment de l'éternité de mon entendement ? Que la somme des angles d'un triangle soit égale à deux droits, qu'il y ait nécessairement en Dieu une idée de l'essence de mon corps *sub specie aeternitatis*, en quoi cela me donne-t-il le sentiment de l'existence éternelle de mon esprit ? »⁵⁰⁰. Surtout, nous ne pouvons concevoir, avec P-F. Moreau, que l'expérience spinoziste de l'éternité se fasse sur le fond du sentiment de la finitude : « Le sentiment de la finitude est la condition du

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p 156.

⁴⁹⁶ E, V, 5 : « L'affect envers une chose que nous imaginons, simplement, et non comme nécessaire, ni comme possible, ni comme contingente, est, toutes choses égales d'ailleurs, le plus grand de tous » ; E, V, 6 : « L'Esprit, en tant qu'il comprend toutes les choses comme nécessaires, a en cela plus de puissance sur les affects, autrement dit, en pâtit moins ».

⁴⁹⁷ Sur ces dangers de l'Admiration, cf P. Séverac, *Le devenir actif chez Spinoza, op. cit.*, p 247-255 et p 270-295. Pour une interprétation de la notion de « quelconque » chez Spinoza, cf F. Barbaras, *Spinoza. La science mathématique du salut, op. cit.*, p 143-144 et p 161.

⁴⁹⁸ La disparition du Mépris et de la Moquerie qui en découle est toujours présente chez Spinoza dès qu'il envisage les bienfaits de son éthique : « Cette doctrine sert à la vie sociale en tant qu'elle enseigne à ne haïr personne, à ne mépriser [*contemnere*] personne, ne se moquer de personne, ne se fâcher contre personne ni n'envier personne » (E, II, 49, sc) ; le *de Servitude* s'achève sur ces recommandations à l'homme raisonnable : « il s'efforce avant tout de concevoir les choses telles qu'elles sont en soi, et d'écarter les obstacles à la connaissance vraie, comme sont la Haine, la Colère, l'Envie, la Moquerie, l'Orgueil et autres choses du même genre que nous avons relevées dans ce qui précède » (E, IV, 73, sc).

⁴⁹⁹ P-F. Moreau, *L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

⁵⁰⁰ C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza, op. cit.*, p 101.

sentiment du sentiment de l'éternité et, même, en un sens, il est le sentiment de l'éternité. C'est par le même mouvement, en accédant à la nécessité et en prenant conscience que tout n'est pas immédiatement nécessaire, que l'âme voit son impuissance et qu'elle aspire à sortir de la contingence, figure que prend pour elle la nécessité externe. Dans sa limitation même, la finitude joue donc un rôle intensément positif : elle dessine les linéaments du nécessaire et induit à l'assumer comme éternel. Toutes les âmes sont finies et en parties éternelles, mais toutes n'ont pas le sentiment de la finitude, donc de l'éternité »⁵⁰¹. Tout au contraire, il nous semble que l'expérience évoquée en E, V, 23, sc est une expérience de puissance, qui enveloppe en elle-même, et non par contraste avec l'expérience ordinaire, l'expérience de l'éternité. La référence que Spinoza fait aux démonstrations dans ce scolie⁵⁰² ne renvoie pas tant à la saisie de la nécessité universelle du vrai qu'à l'expérience de sa propre puissance d'attention ; c'est l'attention que nous sommes en mesure d'investir sur chaque idée qui nous guide, à travers l'explication de cette idée dans une démonstration, jusqu'à l'idée de Dieu, et ainsi à la conception de nous-mêmes *sub specie aeternitatis*. En tant qu'expérience de puissance d'attention, l'expérience d'éternité ne se détache pas sur la finitude et la durée ; elle relève de l'affirmation absolue par l'Esprit de sa puissance de comprendre et doit être dite, en cela, expérience d'infinité.

⁵⁰¹ P-M. Moreau, *L'expérience et l'éternité*, op. cit., p 544.

⁵⁰² E, V, 23, sc : « Et néanmoins nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. Car l'Esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant, que celles qu'il a en mémoire. En effet les yeux de l'Esprit, par lesquels il voit et observe les choses, ce sont les démonstrations mêmes ».

Conclusion

Rares sont les textes où Spinoza traite de façon explicite des rapports du vocabulaire de la participation à la dualité du fini et de l'infini. Il est certes dit sans ambages, dans un passage du *Court Traité*, qu'il est de la nature d'une partie d'être finie. *L'Ethique*, toutefois, ne renouvelle pas cette affirmation. Au contraire, elle fait montre d'une certaine discrétion sur ce sujet, parlant tantôt de « parties infinies » à l'occasion de raisonnements par l'absurde, refusant sans détour la composition de l'infini par sommation de parties finies, rapprochant ailleurs, dans certaines pages du *de Servitude* notamment, le fait pour l'homme d'être une partie de la nature de l'expérience de la finitude. Nous avons voulu ici à la fois rendre compte à la fois du silence relatif de Spinoza sur cette question et penser le rapport entre l'infinité et la participation dans l'ontologie achevée du spinozisme. Indistinct au regard des seules bases textuelles, ce lien devait être bâti selon la logique du système. Nous avons d'abord, pour ce faire, procédé en deux temps.

Le premier moment procédait *négativement, depuis la participation jusqu'à l'infinité*. Il s'agissait, en effet, de rompre tout lien analytique entre l'idée de partie et celle de finitude. Ce qu'enveloppe la notion de partie chez Spinoza, c'est l'existence d'une extériorité. Ce fait de l'extériorité doit être rattaché au statut modal des parties chez Spinoza. Dès les premiers écrits, nous avons vu s'articuler la participation à l'immanence : le Tout spinoziste est infini et éternel par nature, et sa substantialité interdit d'y voir le simple effet d'un assemblage de parties réellement distinctes ; il produit ses parties en lui-même, sans pâtir de cette participation dont il est cause immanente. La partie, chez Spinoza, est donc un effet, qui exist en autre chose, et se conçoit par autre chose ; elle est donc un mode, et cette « autre chose » est son Tout substantiel. A cette distinction modale des parties et du tout correspond une distinction modale des parties entre elles. Une partie modale ne peut se concevoir par soi seule, sans l'extériorité des autres parties. Mais il pour le moins hâtif d'assimiler l'extériorité à la négation chez Spinoza, de rabattre l'opposition de l'affirmation et de la négation sur celle de l'intériorité et de l'extériorité. Les parties, effets immanents d'un même tout, suivent de celui-ci comme les propriétés d'un triangle découlent de sa nature ; en tant qu'effets d'un même principe, elles ne sauraient se nier.

D'où un second moment du raisonnement, qui procédait cette fois *positivement, et depuis l'infinité jusqu'à la participation*. Car cette absence de contradiction entre les effets d'une même cause a un statut établi chez Spinoza : il est celui des choses infinies par leur cause. Il s'agissait dès lors d'étendre l'extension de l'infinité à tout ce qui compose la Nature, y compris ce qui n'en est qu'une partie. Et cette infinité universelle n'est pas seulement un résidu conceptuel. Il correspond à la teneur exclusivement affirmative des essences modales. Une essence n'enveloppe aucune contradiction interne ; elle convient avec toutes les essences particulières, en tant qu'elles sont chacune l'existence d'une certaine nature saisie dans son immanence à la substance. Les parties modales de la substance

doivent donc être dites, sans réserve, infinies. On ne peut opposer, au sein de la Nature naturée, le fini à l'infini.

Que faire, dès lors, de la finitude ? Et, pour notre propos, que faire des passages où Spinoza semble bien assimiler sans ménagement le statut de partie de la nature au fait de l'inadéquation ? On se gardera de crier à la contradiction, ou même de conclure à l'équivocité de la notion de « partie » chez Spinoza. Plutôt qu'à des variations de sens, l'idée de partie nous semble devoir toujours être lue, dans le propos spinoziste, selon le régime de connaissance dans lequel elle fonctionne. Ainsi, c'est seulement dans la logique *sub duratione*, en tant qu'elles sont rapportées à un temps et à un lieu précis, que les parties de la Nature - qu'on dira alors *singulières* - sont finies et durables. Bien plus, c'est à l'aune de ces deux logiques que doivent être pensés les modes que sont l'entendement divin, le mouvement et le repos, la *facies totius universi*, et leurs correspondants dans l'infinité des attributs. Ces entités, contrairement à ce que l'on dit souvent, ne sont pas spécifiques par leur infinité ; leur originalité réside dans les notions d'« immédiat » et de « médiat », qui soulignent leur fonction centrale dans la déduction des logiques *sub specie aeternitatis* et *sub duratione*.

Ce partage effectué, il nous est paru nécessaire de voir fonctionner effectivement la notion de partie sous les deux régimes dégagés. Ce déploiement ne pouvait avoir lieu, chez Spinoza, que dans une perspective résolument éthique, la seule pertinente aux yeux du philosophe hollandais. S'adressant au sage débutant ancré dans l'expérience de la durée et de la contradiction, *l'Ethique* se déploie d'abord, dans un souci pédagogique, dans la logique *sub duratione*, via la recherche de l'adéquation dans la rencontre des autres parties de la nature, selon un art de la disposition des parties singulières par le Corps, de leur enchaînement pour l'intellect dans l'esprit. Mais elle est *in fine* ressaisie, dans les dernières lignes du *de Libertate, sub specie aeternitatis* ; elle se laisse alors décrire, non à l'aune du seul statut expressif d'« être une de la puissance de Dieu », mais dans le fait explicatif de « participer à la puissance de Dieu ». Et cette réalité de la participation permet de penser, jusque dans la perspective éthique, l'absence de disjonction de l'infinité et de l'éternité ; elle se révèle en effet, en tant qu'affirmation absolue d'une certaine puissance, comme expérience d'infinité.

Bibliographie

1. Œuvres de Spinoza

Editions de référence

En latin et hollandais : *Spinoza Opera*, éd. C. Gebhard, Carl Winter, Heidelberg, 1925, 4 volumes.

En français : *Spinoza, Œuvres*, édition sous la direction de P-F. Moreau, vol. I, *Premiers écrits*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, texte établi par F. Mignini, traduction par M. Beyssade et J. Ganault, notes par M. Beyssade et F. Mignini ; vol. III, *Traité théologico-politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, texte établi par F. Akkerman, traduction et notes par J. Lagrée et P-F. Moreau ; vol. V, *Traité politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, texte établi par O. Proietti, traduction, introduction, notes, glossaire, index et bibliographie par C. Ramond, notice par P-F. Moreau et notes par A. Matheron.

Œuvres complètes en français

Œuvres de Spinoza, traduites et annotées par C. Appuhn, Paris, Garnier ; réédition Garnier-Flammarion, 4 volumes, 1964-1966.

Œuvres complètes, texte traduit, présenté et annoté par R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954.

2. Commentaires sur Spinoza

2.1. Ouvrages cités

Alquié F., *Le rationalisme de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981.

- *Servitude et Liberté selon Spinoza et Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, CDU., Paris, 1971.

Barbaras F., *Spinoza. La science mathématique du salut*, CNRS, Paris 2007.

Busse J., *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2009.

Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968.

- *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981.

Gueroult M., *Spinoza*, 2. vol., I-Dieu (*Ethique* 1), Aubier-Montaigne, 1968 ; II-L'Ame (*Ethique* 2), Aubier-Montaigne, Paris, 1974.

Jaquet C., *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, Paris, 1997.

- *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

Lasbax E., *La hiérarchie dans l'Univers de Spinoza*, Alcan, Paris, 1919.

Levy L., *L'automate spirituel : la subjectivité moderne d'après l'Ethique de Spinoza*, Assen, Van Gorcum, 2000.

Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979.

- *Avec Spinoza, études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

- *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

Malinowski-Charles S., *Affects et conscience chez Spinoza : l'automatisme dans le progrès éthique*, G. Olms, Hildesheim, 2004.

Matheron A., *Individu et Communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1988 (1^{ère} éd. Minuit, 1969).

Moreau P-F., *L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

Morfino M., *Le temps de la multitude*, Editions Amsterdam, Paris, 2009.

Ramond C., *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

Rousset B., *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, Paris, 1968.

- *Commentaire au Traité de la Réforme de l'Entendement*, Vrin, Paris, 1992.

Séverac P., *Le devenir actif chez Spinoza*, H. Champion, Paris, 2005.

- *Spinoza. Union et désunion*, Vrin, Paris, 2011.

Yakira E., *Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et Leibniz*, Grand Midi, Zurich, 1989.

Vaysse J-M., *Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris, 1994.

Zac S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, p 159.

Zourabichvili F., *Spinoza : une physique de la pensée*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

- *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

2.2. Articles cités

Bartuschat W., « Remarques sur la 1^{ère} proposition de la 5^e partie de l'*Ethique* », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1994, n° 1, Presses Universitaires de France, Paris, p. 5-21.

Matheron A., « Le moment stoïcien de l'*Ethique* de Spinoza », in *Le Stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, J. Lagrée (dir.), Presses Universitaires de Caen, Caen, 1994, p 147-161.

Rousset B., « L'être du fini dans l'infini selon l'*Ethique* de Spinoza », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, 1986, n° 2, p. 223-247.

Séverac P., « Convenir avec soi, convenir avec autrui : éthique stoïcienne et éthique spinoziste », in *Studia Spinozana*, 1996, n°12, pp 105-120.

2.3. Ouvrages et articles portant spécifiquement sur infinité, finitude et participation chez Spinoza

Ariew R., "The Infinite in Spinoza's Philosophy", in *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference (1986)*, E. Curley and P-F. Moreau (eds.), E.J.Brill, Leiden/New York/Kobenhavn/Köln, 1990, p. 16-31.

Bartuschat W., "The Infinite Intellect and Human Knowledge", in *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Y. Yovel (ed.), E.J.Brill, Leiden, 1994, p. 187-208.

Beysade J-M., « Sur le mode infini médiateur dans l'attribut de la pensée », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 1994, n°1, p. 23-26.

Boss G., « L'infinité des attributs chez Spinoza », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 1996, n°4, p. 487-502.

Bouchilloux H., « Les modes infinis de la pensée : un défi pour la pensée », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 2012, n°2, p. 164-185

Dominguez A., « Modos infinitos y entendimiento divino en la metafísica de Spinoza », in *Sefarad*, Madrid, 1978, n°3, p. 107-141.

Floistad G., "Spinoza's Theory of Knowledge and the Part-Whole Structure of Nature", in *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Y. Yovel (ed.), E.J. Brill, Leiden, 1994, p. 37-47.

Friedman J., "How the finite follows from the infinite in Spinoza's metaphysical system", in *Synthese*,

Dordrecht, 1986, n°3, p. 371-407.

Giancotti E., "Man as a part of nature", in *Spinoza's philosophy of man. Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium, 1977*, J. Wetlesen (ed.), Universitetsforlaget, Oslo/Bergen/Tromsø, 1978, p. 85-96.

- "On the Problem of Infinite Modes", in *God and Nature : Spinoza's Metaphysics*, Y. Yovel (ed.), E.J.Brill, Leiden/New York/Kobenhavn, Köln, 1991, p. 97-118.

Giovannoni A., *Immanence et finitude chez Spinoza. Etudes sur l'idée de constitution dans l'Ethique*, Kimé, Paris, 1999.

Gomez-Torrente M., « La teoria de los modos infinitos de Spinoza », in *Revista latinoamericana de filosofia*, Buenos Aires, 1997, 23/2, p. 295-318.

Laurens H., "Finite in Infinity : Spinoza's Conception of Freedom Explained Through His Metaphysics", in *Stance*, 5, p. 97-109.

Lespade, J-M., « Substance et infini chez Spinoza », in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1991, n°3, p. 319-347.

Lucash F., "On the finite and infinite in Spinoza", in *Southern Journal of Philosophy*, Memphis (Tennessee), 1982, n°20, p. 61-73.

Murthy V., "Universals and Infinite Modes in the Thought of Spinoza", in *Dialogue, Journal of Phi Sigma Tau*, Milwaukee (Wisconsin), 1996, n°2-3, p. 48-56.

Rice L.C., "Spinoza's Infinite Extension", in *History of European Ideas*, Oxford, 1996, n°1, p. 33-43.

Rousset B., « L'être du fini dans l'infini selon l'Ethique de Spinoza », in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Paris, 1986, n° 2, p. 223-247.

Sacksteder W., "Spinoza on Part and Whole : the Worm's Eye View", in *Spinoza : New Perspectives*, R.W. Shahan and J.I. Biro (eds.), University of Oklahoma Press, Norman (Oklahoma), 1980 (réed.), p. 139-159.

- "Communal orders in Spinoza" in *Spinoza's political and theological thought*, C. de Deugd (ed.), North-Holland publishing Company, Amsterdam, 1984, p. 206-213.

- "Simple Whole and Complex Parts", in *Philosophy and phenomenological Research*, Buffalo (New-York), 1985, 45, p. 393-406.

- "Least Parts and Greatest Wholes. Variations on a theme in Spinoza", in *International Studies in Philosophy*, Binghamton (New-York)/ Torino, 1991, 23/1, p. 75-87.

Schmaltz T., "Spinoza's mediate infinite mode", in *Journal of the history of philosophy*, Berkeley (California), 1997, n°2, p. 199-235.

Sugar G., "The ontological hierarchy in Spinoza's metaphysics", in *Studia Spinozana*, 1991, n°7, p. 161-167.

Vaysse J-M, « Spinoza et le problème de la finitude », in *Kairos, Revue de la faculté de philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail*, 1998, n°11, p. 195-216.

- « Spinoza : causalité et infini », in *L'infini entre science et religion au XVIIe siècle*, J-M. Lardic (dir.), Vrin, Paris, 1999, p. 57-69.

Wilson M.D., "Infinite Understanding, Scientia Intuitiva, and *Ethics* I, 16", in *Midwest Studies in Philosophy*, Morris (Minnesota), 1983, n°8, p. 181-191.

Yovel Y., "The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza", in *God and Nature : Spinoza's Metaphysics*, Y. Yovel (ed.), E.J.Brill, Leiden/New York/Kobenhavn, Köln, 1991, p. 79-96.

3. Autres textes cités

Alquié F., *Qu'est-ce que comprendre un philosophe*, Editions de la Table Ronde, Paris, 2005.

Deleuze G., *Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010 (1^{ère} éd. Presses Universitaires de France, 1964).

Descartes R., *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, 3 vol., Garnier, Paris, 1963-1973.

- *La Querelle d'Utrecht*, textes établis, traduits et annotés par T. Verbeek, Les Impressions nouvelles, Paris, 1988.

Fichte J., *Doctrine de la science 1801-1802*, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, Vrin, t. 1, Paris, 1987.

- *La théorie de la science. Exposé de 1804*, trad. D. Julia, Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

Frege G., *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Seuil, Paris, 1971.

Hegel G., *Leçons sur l'histoire de la philosophie, VI. (La philosophie moderne : de Bacon aux « Lumières »)*, trad. P. Garniron, Vrin, Paris, 1985.

Levinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Proche, Paris, 1990 (1^{ère} éd. Martinys Nijhoff, 1971).

Table des matières

Introduction	3
Première Partie. Les parties de l'infini	9
1. Parties modales et parties réelles	9
1.1. L'indivisibilité réelle.....	9
1.2. La participation modale : l'indivisibilité sans simplicité.....	11
2. Parties immanentes.....	16
2.1. Concevoir un tout sans ses parties : le Premier Dialogue du <i>Court Traité</i>	16
2.2. Participation et non-confusion des essences : différence de la cause et de l'effet.....	19
3. Extériorité et finitude	24
3.1. Absence d'extériorité et infinité.....	24
3.1.1. Infinité et Immensité dans les <i>Pensées Métaphysiques</i>	24
3.1.2. Infinité, illimitation et totalité	26
3.2. Détermination et négation.....	29
3.2.1. « Les modes dont l'esprit use pour nier » (PM, I, ch 1).....	29
3.2.2. Toute détermination n'est pas négation : E, V, 40, sc	31
Deuxième Partie. L'infinité des modes : la notion de partie et les genres de connaissance	35
1. Le mode immédiat et la logique <i>sub specie aeternitatis</i> (3ème genre de connaissance) : l'infini..	35
1.1. L'infinité par la cause.....	35
1.2. Contenu et extension de l'infinité modale.....	39
2. Le mode médiat	44
2.1. La position du médiat	44
2.1.1. La médiation comme possibilité logique d'une abstraction	44
2.1.2. Déduction de la logique <i>sub duratione</i>	46
2.2. L'extension du médiat : la <i>connexio</i>	48
2.2.1. « <i>Facies totius universi</i> » : la lettre 64 à Schuller.....	48
2.2.2. Genèse de la logique <i>sub duratione</i> : synchronie et diachronie dans l'ordre de la Nature51	
3. La logique <i>sub duratione</i> (2ème genre de connaissance) : l'indéfini	55
3.1. L'existence abstraite : la durée indéfinie.....	55
3.1.1. L'éternité <i>a posteriori</i> du deuxième genre de connaissance	55
3.1.2. De l'abstraction superficielle (Lettre 12 à Meyer) à l'abstraction raisonnable (E, II, 45, sc) : statut de l'indéfini	58
3.2. Indéfini et finitude : le <i>conatus</i>	62
Troisième Partie. Participation et logiques de l'éthique	68
1. Logique durable de l'éthique : être une partie adéquate	68

1.1. Recherche de l'adéquation (1) : la disposition des parties du Corps	68
1.1.1. Irréductibilité des parties au rapport chez l'Individu	68
1.1.2. La science des rencontres comme art de la <i>dispositio</i> des parties	72
1.2. Recherche de l'adéquation (2) : l'enchaînement (<i>concatenatio</i>) des parties de l'Esprit.....	77
1.2.1. <i>Concatenatio</i> et <i>connexio</i> des parties.....	77
1.2.2. L'enchaînement de l'imagination : association, inadéquation et Joie passive	78
1.2.3. Vitesse et facilité dans l'enchaînement des parties.....	84
2. Logique éternelle de l'éthique : participer de la puissance de Dieu	88
2.1. Union, expression et participation	88
2.2. La participation comme expérience d'infinité	95
Conclusion	99
Bibliographie	101